

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**

**Programa de Pós-graduação em História**

Camila Neves Figueiredo

**CORPOS NEGROS EM CENA:**

**A luta pelo direito de existir e a valorização da estética negra no Movimento Black Rio e no Movimento Negro Unificado (1970-1990)**

Belo Horizonte

2021

Camila Neves Figueiredo

**CORPOS NEGROS EM CENA:**

**A luta pelo direito de existir e a valorização da estética negra no Movimento Black Rio e no Movimento Negro Unificado (1970-1990)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em História.

Área de concentração: História e Culturas Políticas.

Orientadora: Profa. Dra. Miriam Hermeto

Belo Horizonte

2021

---

---

907.2	Figueiredo, Camila Neves.
F475c	Corpos negros em cena [manuscrito] : a luta pelo direito de existir e a valorização da estética negra no Movimento Black Rio e no Movimento Negro Unificado (1970-1990) / Camila Neves Figueiredo. - 2021.
2021	153 f. Orientadora: Miriam Hermeto Sá Mota.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1.História – Teses. 2. Movimento Negro Unificado (Brasil) - Teses. 3. Negros - Teses. I. Hermeto, Miriam. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS



FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



### FOLHA DE APROVAÇÃO

"CORPOS NEGROS EM CENA: A luta pelo direito de existir e a valorização da estética negra no Movimento Black Rio e no Movimento Negro Unificado (1970-1990)"

Camila Neves Figueiredo

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Profa. Dra. Miriam Hermeto de Sa Motta - Orientadora  
UFMG

Prof. Dr. Luiz Duarte Haele Arnaut  
UFMG

Prof. Dr. Samuel Silva Rodrigues de Oliveira  
CEFET/RJ

Profa. Dra. Denise Ferreira da Costa Cruz  
Unilab

Belo Horizonte, 29 de novembro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Miriam Hermeto de Sa Motta, Professora do Magistério Superior**, em 02/12/2021, às 13:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Duarte Haele Arnaut, Coordenador(a) de curso**, em 02/12/2021, às 14:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Samuel Silva Rodrigues de Oliveira, Usuário Externo**, em 02/12/2021, às 15:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Denise Ferreira da Costa Cruz, Usuário Externo**, em 03/12/2021, às 13:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº](#)



[10.543, de 13 de novembro de 2020.](#)



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site  
[https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1080717** e o código CRC **11FC8102**.

## AGRADECIMENTOS

*Eu peço bença pra sair e pra chegar,  
Não canto de galo nem no meu terreiro.  
(Djonga – Hat-Trick)*

O primeiro agradecimento e o mais importante, na minha humilde opinião, é à universidade pública e de qualidade, em especial a Universidade Federal de Minas Gerais, e a todas as pessoas que contribuem e lutam para que esses espaços continuem existindo, para que cada vez mais jovens periféricos possam partilhar desse ambiente. A UFMG marca as pessoas que passam por ela de várias formas, se faz lar para muitas de nós, construímos toda uma parte de nossas vidas, encontramos amizades, amores, companheirismo e construímos afetos que ultrapassam seus muros, são para a vida. Sou muito grata pela oportunidade de encerrar mais esta etapa da vida aqui, grata por ter podido realizar o meu sonho, que sempre foi fazer parte disso. Imensamente grata às políticas públicas, às ações afirmativas que tornaram possível o acesso e a permanência na universidade – meu e de muitas outras pessoas que partem de lugares parecidos. Em tempos tão sombrios, faz-se necessário tentar manter a fé, agradecer e destacar a importância dessas políticas em nossas vidas. Ao CNPq e à FUMP que, exemplos dessas políticas, financiaram e serviram de apoio para que essa pesquisa fosse construída. Seguiremos lutando para que cada vez mais a nossa gente tenha essa oportunidade e possa viver o que a UFMG tem para nos oferecer. Que não é pouca coisa!

Dos agradecimentos familiares: É impossível não agradecer às minhas criadoras, Vilda e Solange, avó e mãe, que foram mães. São meus maiores exemplos de força, por sempre investirem na minha educação acima de tudo e por proporcionarem todo o apoio que podiam para que eu chegasse até aqui. Por todos os livros com os quais me presentearam desde a adolescência, mesmo sendo pessoas que não tiveram o mesmo acesso à educação. Por desejarem que comigo fosse diferente, é por nós que estou aqui. Além delas, à tia Sueli, à Fabiana, tio Janga e Saulinho (robô que eu cooptei para o lado bom da força) e todos(as) os(as) tios(as) e primos(as) que me apoiaram durante esse tempo todo.

À minha queridíssima orientadora, Miriam Hermeto, pela sensibilidade e cuidado comigo, com meus processos, com o tema e todo o trabalho. Por entender os vários atravessamentos que este tema tem sobre mim, por me ajudar ao longo desses anos a superar

minhas dificuldades, a confiar na minha escrita e por sempre me encorajar a me colocar no trabalho. Pela orientação sempre preocupada e cuidadosa, os acertos são nossos! Nos tempos difíceis que enfrentei e enfrentamos ambas nos últimos anos, eu não poderia desejar outra pessoa me acompanhando e orientando. Obrigada por todo o cuidado! Obrigada por ser assim!

Aos queridos colegas que compartilham não só a mesma orientadora, mas que estão em constante diálogo, oferecendo seu tempo e seu cuidado com a leitura dos trabalhos uns dos outros e que com tanto carinho fizeram isto por mim e pelo meu trabalho. Em especial, aquele grande agradecimento às queridas Ana Ianeles, Gabriela Fisher (colega de turma E de orientação que compartilhou tantos anseios, dificuldades e também compreensão e companheirismo), Marina Camisasca (pelo cuidado com a revisão), Rodrigo Ribeiro, Allysson Lima (pelos abraços de sempre), Nadya Luiza, Juliana Ventura, Bruno Vinícius (com o cuidado e a amizade que vem desde a graduação e todas as ajudas que nem cabem aqui) e, aos mais recentes: Marcus Vinícius, Julia Amaral, Luidy Siqueira e Ana Luiza Hosken. A tarefa de produzir esta pesquisa teria sido muito mais difícil e solitária sem o companheirismo e as contribuições de vocês em cada etapa. O que construímos é maravilhoso e permanece!

À Nilma Lino Gomes, por ser a inspiração deste trabalho, não só pela produção intelectual, mas por toda trajetória que sempre me motivou e impulsionou. Ao muito querido Luiz Arnaut, pelos conselhos quando este trabalho ainda nem era um projeto e durante toda a pesquisa, por todas as cuidadosas lembranças e todo o carinho com que sempre dialogou comigo. À Carla Rodrigues, pelas críticas e sugestões que contribuíram imensamente para o desenvolvimento desta pesquisa, pela leitura do texto de qualificação e toda a ajuda em minhas tentativas de compreensão de filosóficas.

À Samyla Oliveira, pelo companheirismo, carinho, apoio, paciência e cuidado, por me escutar falar sobre o trabalho todos nesses anos. Por ser o colo para o meu choro diversas vezes, discutir minhas dúvidas comigo e, especialmente, por celebrar as minhas vitórias como se fossem suas.

Ana Amélia, sempre toda ouvidos e conselhos para essa pobre alma (muito) dramática, pela paciência e o amor comigo, com minhas ideias e com meus projetos.

Átila Freitas, pela amizade desde o dia da matrícula, pelas opiniões sinceras, por ajudar essa canceriana sensível a engrossar a casca para a vida.

Edmeia Nogueira, por ser a melhor psicanalista do mundo e por me acompanhar durante todos esses anos e durante todos os meus altos e os (muitos) baixos. E ao Bruno Eduardo, por essa indicação e por ser essa referência para mim sempre.

Às pessoas maravilhosas que encontrei na vida e na UFMG: Kelly (Cristina) Morato, Luiza Dias, especialmente com a re-revisão, da reta final, Maria Luiza Amâncio e Marcela Coelho por todas as cervejas e conversas sempre enriquecedoras e por serem essas amigas maravilhosas. Ao Denilson Tourinho, meu vizinho ocupado, mas sempre disponível para os meus gritos, literalmente, Clycia Gracioso, Patrícia Rangel, Isabela Dornelas (por tanto!), Clara Cazarini, Lídia Generoso, Lívia Teodoro, Alexandre Bellini, Rute Torres, Marina Helena, Felipe Malacco, que apesar de não conseguir me levar para a História da África, continua do meu ladinho nesses anos todos, e Gabriel Amato pelo cuidado, consideração e a lembrança de me passar tantos documentos que foram MUITO importantes para essa pesquisa. Gunther Costa, Jéssica França, Renato David, Ana Luiza, Laura Elisa, Amanda Santos, pelas discussões sobre a Beatriz Nascimento, Raquel Marques, Matheus Yago, Marianna Aguiar, por todos os dias me ouvindo falar de um tema que você não conhece e toda a choradeira, Derick Teixeira, meu queridinho da letras e da psicanálise que sempre ajuda e quando atrapalha – atrapalha pra ajudar, Mayara Alves, Gustavo Procópio, Fabiana Léo, Flávia Chagas, Paula Oliveira, Jacqueline Santos, Tainá Elis, Gabriel Bem, que é um Bem mesmo, juntinho desde o dia da matrícula! Karine Almeida, Laura Jamal (especialmente por compartilhar essa reta final comigo) e Izabela Iannota. Vocês todos, cada um do seu jeitinho, foram importantes para esse processo e para a minha vidinha, amo vocês!

Às pessoas maravilhosas que encontrei na vida e escolhi “irmanar”, Jessyca Miranda e Eduardo Burgarelli, por estarem sempre disponíveis, de perto ou de longe, por serem a minha casa sempre que precisei de uma, por trazerem o conforto que toda a melhor amizade busca, por eu saber que sempre posso recorrer a vocês, obrigada por tudo que construímos, vocês são a família que eu escolhi.

Todas as pessoas que cruzaram meu caminho e me ouviram falar sobre a pesquisa são partes importantes desse processo que concluo aqui. O coração da canceriana aqui chora para escrever sobre vocês que me ofereceram tanto e sofre por ter esquecido alguém (pode cobrar), o carinho e o agradecimento é para todas! De antes, do durante e de depois! Estamos juntas sempre! MUITÍSSIMO obrigada!

*Diga-me o que escutas e eu saberei quem és*

**Oito músicas que acompanharam essa dissertação:**

**AmarElo** - (AmarElo – Emicida part. Majur e Pabllo Vitar)

**Eminência Parda** – Emicida/Jé Santiago/ Rui

**Feeling Good** – Nina Simone

**Tudo Muda** – Clara Lima

**UFA** – Djonga e Coyote Beatz

**Negro Drama** – Racionais MC's

**Bow down** – Iza Sabino, Paige e FBC

**A coisa tá preta** – Rincón Sapiência/Paulinho da Costa/Claudio Slom/Octavio Bailly Jr.

## **RESUMO**

O presente trabalho busca analisar o papel dos corpos negros nos movimentos negros brasileiros, em especial, o Movimento Negro Unificado e o Movimento Black Rio. O objetivo é o de entender como esses corpos são mobilizados nesses (e por esses) movimentos e quais são seus objetivos. Mobilizando os conceitos de genocídio, “direito de existir”, “performatividade”, busco compreender o papel do corpo negro nesses movimentos. Entendendo que a forma como esses corpos se comportavam no espaço público, pode ser uma forma de subversão à norma e que esses corpos, apenas existindo no espaço público, tem algo a dizer, a reivindicar. Busco entender como são as formas de reivindicação dos corpos negros e como elas podem ser consideradas políticas, enquanto linguagem e enquanto manifestação.

**Palavras-chave:** Empoderamento, corpos negros, MNU, Black Rio, racismo

## **ABSTRACT**

The present work seeks to analyze the role of black bodies in Brazilian black movements, in particular, the Unified Black Movement and the Black Rio Movement. The objective is to understand how these bodies are mobilized in these (and by these) movements and what their objectives are. Mobilizing the concepts of genocide, “right to exist”, “performativity”, I seek to understand the role of the black body in these movements. Understanding that the way these bodies behaved in the public space, can be a form of subversion to the norm and that these bodies, just existing in the public space, have something to say, to claim. I seek to understand how the forms of claiming black bodies are and how they can be considered political, as a language and as a manifestation.

**Keywords:** Empowerment, black bodies, MNU, Black Rio, racism

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Imagem da pintura “A Redenção de Cam” de Modesto Brocos. Disponível em: <a href="https://d3swacfcujrr1g.cloudfront.net/img/uploads/2000/01/001887002019.jpg">https://d3swacfcujrr1g.cloudfront.net/img/uploads/2000/01/001887002019.jpg</a> .....	40
Figura 2 - Propaganda Cabelisador, Jornal Clarim d' Alvorada, n. 16, ano VI, 1933 .....	42
Figura 3 - Charge publicada na revista D. Quixote em 1925, mostra diálogo entre mulher negra e senhor português — Foto: Biblioteca Nacional Digital. ....	43
Figura 4 - Imagem da esquerda: Lélia Gonzalez e Eliane de Almeida, agosto 1969. Imagem da direita: Lélia Gonzalez, 1966.....	63
Figura 5 - Planetário da Gávea, Rio de Janeiro, década de 1980 .....	64
Figura 6 - Ato de criação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial, São Paulo - SP. ....	75
Figura 7. Folha de São Paulo, 8 de julho de 1978, p. 9.....	79
Figura 8 - "Negros protestam em praça pública". Capa do jornal Folha de São Paulo, 8 de julho de 1978.....	87
Figura 9 - Ato de criação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial, São Paulo - SP. Manifestantes seguram cartazes com os dizeres: "Abaixo o racismo!", "Contra a repressão policial!" "Denunciamos o namoro do Brasil com a África do Sul!" .....	90
Figura 10 - Matéria do jornal Folha de São Paulo de 1978 .....	92
Figura 11 - Tony Tornado interpretando a música “BR-3” no V Festival Internacional da Canção, 1970 .....	116
Figura 12 - Acervo Jornal do Brasil. Foto de Almir Veiga .....	117
Figura 13 - Acervo Jornal do Brasil. Foto de Almir Veiga. ....	118
Figura 14 - Capa do LP Som, Sangue e Raça, do Grupo Abolição, de 1971.....	121
Figura 15 - “Em Rocha Miranda, o batom completa a maquilagem do black”. Acervo Jornal do Brasil. Foto de Almir Veiga.....	124
Figura 16 - Acervo Jornal do Brasil. Foto de Almir Veiga.....	126
Figura 17- Sapataria em Madureira, vendia na época até 500 pares de pisantes coloridos por semana. Acervo Jornal do Brasil. Foto de Almir Veiga.....	127

## **LISTA DE SIGLAS**

MNU – Movimento Negro Unificado

CISA – Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica

SNI – Serviço Nacional de Informações

MUCDR – Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial

## Sumário

<b>Introdução: Assumindo a minha própria fala</b> .....	<b>14</b>
<b>Capítulo 1 – “Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes”: o corpo negro no Brasil e seus sentidos</b> .....	<b>29</b>
1.1 “A cor não ajuda”: raça, racismo e suas concepções .....	34
1.2 “Essa doença leva a pessoa a rejeitar seu povo, sua raça, sua etnia”: políticas e ideologias de branqueamento da população brasileira .....	39
1.3 “A pretendida democracia racial realmente é uma ficção ideológica”: o mito da democracia racial brasileira e a consolidação do racismo .....	50
1.4 – “Ser negro é tornar-se negro”: o processo de construção do “ser negro” e suas influências	54
1.5 “De fato, quando eu ouvi a Lélia Gonzalez, descobri o que eu queria ser quando crescesse”: Lélia Gonzalez e a representatividade na construção do “ser negra”.....	61
1.6 – As concepções de beleza negra e as estéticas da valorização da negritude.....	67
<b>Cap. 2 – Pelo direito de existir: a violência racista infligida ao corpo negro</b> .....	<b>73</b>
2.1 – “Capacidade de realização como ser humano”: a criação do Movimento Negro Unificado e a luta pelo direito de existir da população negra .....	75
2.2 – “Somente unidos teremos força para construir uma sociedade mais justa”: os corpos negros em aliança e as suas interpretações .....	79
2.3 “Negro tem que ir pro pau”: Quais corpos são dignos de luto? Quais corpos merecem proteção? .....	89
2.4 – “É essa cor, não é, irmã?!”: a perseguição policial ao Movimento Black Rio e seus integrantes .....	93
<b>Cap. 3 – “Amar a negritude como forma de resistência”: a valorização da estética negra na perspectiva política</b> .....	<b>100</b>
3.1 – “Na primeira ocasião ele me dirá que não é suficiente que a intenção seja branca, que é preciso construir uma totalidade branca”: Branquitude e branqueamento nos primórdios do Renascença Clube .....	102
3.2 – “Olha, meu irmão, sou crioulo, sim, sou bonito”: as dimensões políticas e estéticas do empoderamento e o <i>orgulho negro</i> .....	106
3.3 – “Sei que fui uma referência de beleza negra. Sempre tive vaidade. Sou e sempre serei black is beautiful”: a preocupação de pessoas negras com a aparência, a estética e a moda.....	112
3.4 – “Possibilidade de afirmação ao nível do que eu sou bonito, eu sou forte, de que eu tenho um corpo bom”: o quilombo, a união e a afirmação do orgulho negro.....	122
<b>Considerações finais</b> .....	<b>135</b>
<b>Referências:</b> .....	<b>140</b>

## **Introdução: Assumindo a minha própria fala**

*“O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa.”*

(Lélia Gonzalez)

Foi importante tentar me definir, me localizar nesta pesquisa, entender um pouco de quem eu sou e de como sou parte atuante neste trabalho. Sou ambígua, em vários sentidos do que consigo pensar, indecisa, confusa para mim, para quem me olha e na maneira como existi durante toda a minha vida. “Nem preta, nem branca. Muito pelo contrário...” Existi durante muito tempo procurando o meu lugar, o meu espaço, algo com o que me identificar, um espaço onde me sentisse entre os “meus”. Encontrei e também não encontrei, ainda sigo procurando, sempre querendo me compreender mais e compreender os outros, o mundo. A pesquisa que segue é um reflexo do que eu sou, da minha dificuldade em me localizar no mundo, me definir, refletir sobre mim. A pesquisa que segue é uma parte de mim em vários níveis, do que fui, do que sou e do que ainda pretendo me tornar.

Das dificuldades enfrentadas durante os anos que penso e estudo este tema, talvez a maior delas seja a de me conferir propriedade para falar sobre este assunto, sendo eu essa pessoa quem nem sempre soube quem era. Drama já narrado pelos Racionais MC’s, “uma bastarda, mais uma filha parda, sem pai”<sup>1</sup>. Filha da histórica interracialidade, mais uma entre as inúmeras vítimas de abandono paterno, de um pai negro que, quando partiu, levou também uma grande parte de mim, parte importante da história que me precedia, parte da minha ancestralidade.

Esses são lugares em que fui colocada antes mesmo de nascer, lugares que dizem mais sobre os que vieram antes de mim do que sobre eu mesma. A parte importante de mim com a qual não tive contato parental é a parte que diz mais sobre este trabalho, parte com a qual só fui me encontrar anos mais tarde, a negritude. A dificuldade em nomear o que são os corpos negros é também uma dificuldade de me nomear, de definir quem eu sou e como a minha trajetória é parte desta pesquisa. No círculo onde cresci todos eram diferentes, eu nunca soube explicar

---

<sup>1</sup> Referência à música Nego Drama dos Racionais MC’s, composição de Mano Brown e Edy Rock, lançada no ano de 2002, no álbum “Nada como um dia após o outro dia”. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=u4lcUooNNLY&ab\\_channel=RacionaisTV](https://www.youtube.com/watch?v=u4lcUooNNLY&ab_channel=RacionaisTV)

como, exatamente, mas sentia isso desde muito jovem. Sentia a falta de identificação em vários sentidos que não conseguia definir e apenas guardava em algum lugar na minha mente essas questões que, óbvio, não eram entendidas enquanto tais. É “engraçado” pensar em como uma parte tão importante de mim, é afirmada na ausência, no que não conheci, mas que sou. E mais ainda pensar em como isso se reflete também na História, lugar onde a existência e a afirmação de pessoas como eu também se constroem na falta, na ausência – e que tentamos preencher essas lacunas ao mesmo tempo em que preenchemos as nossas próprias. Quantos(as) somos negos(as) dramas? De cabelo crespo, de pele escura e com a ferida que dói enquanto se procura a cura.

Me encontrar com a negritude, me reconhecer enquanto uma mulher negra foi um processo pelo qual nem todas as pessoas negras passam. Mas que, no meu caso, foi muito simbólico e mudou muita coisa, colocou muita coisa no lugar, deu sentido a questões que por mais que eu tentasse, não compreendia. Me fez entender o lugar que eu ocupava em uma família majoritariamente branca e a falta de identificação que sentia nesse espaço. Me fez compreender o meu corpo, meus contornos, minhas cores, minhas texturas e tornou possível para mim o processo de começar a curar feridas acumuladas durante toda uma vida de críticas e julgamentos ao que sou. É muito desse processo de descoberta, de encontro, de compreensão e de cura que virá nas páginas a seguir. A escritora negra Toni Morrison pontuou, certa vez, que o ato de escrever era, para ela, muito importante do ponto de vista pessoal, para que ela pensasse em abandoná-lo só porque a probabilidade de ser levada a sério era baixa (MORRISON, 2020, p. 14). Diante de tantos conflitos e questões, que perpassavam escritoras e escritores negros, não lhe restava outra saída, a não ser a de ser fiel à sua sensibilidade. É fortemente inspirada nessa reflexão que traço aqui minhas próprias análises para questões tão profundas e importantes para um número enorme de pessoas, tentando ao máximo ser fiel a mim, à minha sensibilidade e acreditando também que a necessidade de fala que sentimos é parte do nosso processo de cura, parte do processo de demonstrar através, da linguagem, que nós existimos e precisamos ser escutadas.

Pesquisar este tema é rememorar e elaborar a mim mesma. É pensar em como a violência do racismo atravessou a minha existência e a minha corporalidade durante a vida, antes mesmo de eu entender que ocupava esse lugar. E é pensar em como só a partir desse entendimento, do reconhecimento da minha negritude, tornou-se possível para mim a resistência. Quando resistimos, precisamos resistir A algo. E durante muito tempo eu não sabia o que era esse algo que “permitia” que eu fosse maltratada, violentada de diversas maneiras apenas por ser quem

eu era. “Descobrir”, tomar consciência de que fui uma criança, adolescente, jovem, mulher negra foi conseguir nomear diversas outras questões que me atormentavam. Foi o que me impulsionou a ampliar essa visão em outros níveis e foi o que me deu capacidade de tentar resistir ao racismo, de me curar e de dar a minha humilde contribuição em uma luta muito maior e mais antiga que eu, que traduzo aqui como o desejo de que outras pessoas negras não passem por isso. Eu sou porque nós somos.

\*\*\*

Foi motivada, ainda, pelo movimento estético negro que vem se acentuando nas últimas décadas, que busquei movimentos similares em outros tempos e contextos históricos, a fim de tentar compreender como essa pauta aparecia em outros espaços, tendo em vista que, ainda hoje, é uma questão sobre a qual as opiniões divergem. Nesse contexto conheci o Movimento Black Rio, que me chamou atenção logo de início pelo caráter fortemente estético que apresentava, de valorização de características corporais negras, e foi a partir dele que comecei a elaborar as questões relacionadas ao corpo negro no Brasil. A estética do Movimento Black Rio era muito bem marcada, chamou muita atenção nas décadas de 1970 e 1980, tanto que teve destaque em diversas matérias de jornais do período, que divulgaram e analisaram suas ações. O que me surpreendeu, no entanto, foi que o corpo negro, nesse contexto, ainda não tivesse sido mobilizado enquanto um objeto de pesquisa no campo da História. É uma surpresa, mas nem tanto se consideramos o lugar destinado aos negros na história e nas representações criadas sobre esses corpos. Alguns trabalhos aos quais tive acesso trataram de manifestações negras no período analisado aqui, da Ditadura Militar Brasileira.

Estes trabalhos trataram da ação de um determinado movimento negro, de alguma personalidade influente para a população, da luta negra desse período e de jornais que circularam levantando as nossas denúncias para a sociedade e foram de grande relevância para a minha pesquisa. No meu caso, a parte física e emocional dos corpos negros foi a que mais me tocou na descoberta desses movimentos e uma enxurrada de perguntas começou a jorrar em minha cabeça. Qual a importância do corpo negro para os movimentos negros? Como o corpo negro foi utilizado por esses movimentos? O corpo estava sendo discutido por esses movimentos? Quais os sentidos da afirmação da estética e da resignificação do corpo negro para o próprio negro e para a sociedade? Havia sentidos políticos na estética carregada por esses corpos? Por que essa estética tinha um sentido político?

Foi com muitas questões e pouquíssimas respostas que iniciei essa jornada, a de tentar compreender um pouco mais sobre o corpo negro, sua estética e seus sentidos na sociedade brasileira. Essas questões me nortearam desde o início, quando o meu recorte de estudo escolhido era apenas o Movimento Black Rio – e seguiram comigo depois da inclusão do Movimento Negro Unificado (MNU). No MNU, essa questão da estética não se fez ver assim, de imediato; ao invés disso, outras questões relacionadas diretamente ao corpo apareceram, entre elas, a violência do racismo. O objetivo inicial da pesquisa era o de trabalhar com a estética negra, como um instrumento político na luta contra o racismo. O que o MNU me fez ver, enquanto analisava seus fundamentos, seus discursos, foi que a questão do corpo, ali, passava por muitas outras preocupações e demandas – apesar de na prática estarem também inseridos nessa forma estética de manifestação. No estatuto do MNU e em outros documentos aos quais tive acesso, a estética não foi colocada em pauta de maneira institucional. Apesar disso, ela aparecia como uma preocupação nos corpos de seus militantes, em trabalhos que realizavam individualmente ou nas suas características físicas que denunciavam o seu lugar na negritude. Uma coisa se destacou: na medida em que mais corpos negros apareciam reunidos, organizados, essas existências ganhavam alguma visibilidade, passavam a ser notadas, ainda que sob o olhar do racismo, do indesejável. O corpo negro se fez visto, na medida em que essas pessoas, organizadas, se movimentaram, lutaram contra as diversas violências direcionadas a elas, e, também, por melhores condições de vida para este grupo.

O objetivo desta pesquisa é, a partir de uma análise teórica, pensar, então, como os corpos negros apareceram no espaço público, como foram vistos a partir dessas aparições e como elas se configuraram em formas de manifestação política das pessoas negras, que envolvia seus corpos, seus cabelos, seus comportamentos e sua estética. Essa escolha foi feita em uma tentativa de compreender como esses movimentos, já nas décadas de 1970 e 1980, utilizavam-se de um elemento que ainda hoje não é visto como uma parte tão relevante para a luta política – apesar de ser também amplamente discutido e valorizado se pensarmos na perspectiva do gênero, por exemplo. Meu objetivo era, inicialmente, o de buscar nesses movimentos negros a maneira como o corpo aparecia, pensando na valorização da estética negra e na ressignificação do corpo negro. Com o tempo, analisando minhas fontes e bibliografia, percebi que a presença do elemento **corpo** nesses movimentos não é pequena e, mais do que isso, que ele assume diversas formas a depender do lugar que ocupa e de quais são as prioridades a serem destacadas ali. Esta descoberta me encaminhou para a articulação de diversos teóricos, na tentativa de

compreender um pouco mais as dinâmicas corpóreas dentro desses movimentos que aconteceram entre as décadas de 1970 e 1980, mas que não se encerraram ali.

Optei então por selecionar, primeiro, dois movimentos com os quais gostaria de trabalhar, sendo eles o Movimento Negro Unificado (MNU) e o Movimento Black Rio. A partir da análise de ambos, duas formas de mobilização do tema corpo e da corporalidade me saltaram aos olhos. A primeira delas é a maneira como a luta contra o racismo se configura em uma luta pela preservação dos corpos negros em sociedade, por seu direito a uma existência humana, já que o corpo negro é um dos espaços de materialização do racismo e da violência racista. A segunda é a ideia de que a valorização e a afirmação de uma estética negra, ainda que não esteja explicitamente indicada pelos movimentos, mostra-se como uma ferramenta na luta política desses grupos e, ainda, gera uma reação da sociedade e do Estado quando acontece. Ponto importante também é a historicidade presente nas formas de pensar o corpo, entendendo o corpo como um dos diferenciais dos movimentos negros contemporâneos, em relação aos anteriores aos anos de 1960.

O contexto histórico brasileiro é importante para essa pesquisa, pois o país vivia uma Ditadura Militar, na qual o mito da democracia racial era fortemente empregado – já que era útil politicamente enquanto um discurso de unificação da sociedade brasileira. A propaganda em torno de uma identidade que unisse todos os brasileiros se fazia muito necessária para a concretização de objetivos nacionalistas do regime militar. Nesse sentido, era oficialmente empregado o discurso da miscigenação existente no país como forma de comprovação de que se vivia, no Brasil, em igualdade racial. Ainda que, na prática, esse discurso não se confirmasse, considerando todos esses esforços para uma crença na democracia racial, qualquer movimento que denunciasse o racismo presente na sociedade brasileira, contrariava o governo e era visto como uma ameaça a essa unidade social, subversivo, muitas vezes denunciado como – “racismo negro”<sup>2</sup>.

As reuniões, aglomerações e ocupações do espaço público por pessoas negras não eram vistas com bons olhos. Os estereótipos negativos projetados sobre essas pessoas contribuíam para o pensamento de que essas reuniões não passavam de badernas e desordens públicas. O chamado “racismo negro” nada mais era do que outro nome para o que hoje é chamado de “racismo reverso”, um racismo de negros contra brancos. Ignoro a validade de tal conceito, já

---

<sup>2</sup> Termo amplamente utilizado e que aparece em diversas fontes. Trata-se de uma leitura que os órgãos de repressão do governo militar fizeram dos movimentos negros do período, tratando-os como uma forma de racismo de negros contra brancos.

que penso no racismo como uma estrutura de opressão e entendo que historicamente as pessoas negras não têm acesso ao topo dessa estrutura para que tenham o poder de oprimir pessoas brancas em nível estrutural.

Destaco a existência errônea de tais conceitos apenas para pontuar que, no momento em que foram criados, a formação de movimentos negros era considerada uma forma de “racismo negro”, um racismo de negros com relação a brancos. Esses conceitos evidenciam também a contraditória sociedade brasileira que, ao mesmo tempo que criminaliza o “racismo negro”, ignora a existência de pessoas negras, inspirada no mito da democracia racial, e nega o racismo contra negros existente no país. Para os órgãos de repressão do governo, os movimentos negros não deveriam existir, pois contradiziam a ideia de democracia racial; sendo, segundo eles, movimentos que “criavam” essa divisão entre negros e brancos que, teoricamente, viviam em paz e em condições de igualdade. Ou seja, ao mesmo tempo em que se negava a existência do racismo, ou sequer a existência de uma população negra brasileira (afinal, no Brasil, somos todos iguais, miscigenados!), quando os corpos negros se uniam, essa diferenciação aparecia magicamente, pois, era denunciado que negros estavam sendo “racistas” com pessoas brancas. Nesse sentido, as representações dos movimentos negros na imprensa, bem como em outros tipos de documentos, por vezes os desclassificavam, reproduziam estereótipos de marginalização do corpo negro e reduziam as manifestações a meras agitações.

As escolhas do marco temporal e dos movimentos como chave de análise estão relacionadas. Acredito que os dois movimentos apresentam formas de atuação bastante distintas. O Movimento Black Rio, nasceu no início da década de 1970, na cidade do Rio de Janeiro, como um movimento mais cultural, musical, que com o tempo passou a se utilizar das festas de *black music* para promover uma conscientização política da população negra. São várias as tentativas de se definir o Black Rio. Seria ele um movimento de identidade racial promovido pela música soul? Seria um movimento musical de uma “juventude negra que resolveu dançar uma música diferente” (SEBADELHE; PEIXOTO, 2016. p. 11)? Me arrisco a dizer que ambas as coisas! O Movimento Black Rio, através da música, da dança foi capaz de reunir uma juventude negra, de modificar relações sociais, formas de sociabilidade e, ainda, de promover algo de político nesses espaços, sendo a consciência da identidade racial uma delas. Dependendo de quem o defina, esse movimento pode ser visto como uma tentativa organizada de movimentos negros estadunidenses de se infiltrar nas mentes de jovens negros brasileiros, com o objetivo de promover uma guerra civil no Brasil. A referência musical e mesmo ideológica estadunidense é inegável, de fato. Quanto à teoria da conspiração, deixo a cargo das

análises e pressuposições dos órgãos de repressão do governo militar, que serão explorados posteriormente. O Movimento Black Rio teve seu auge no ano de 1976, ficou conhecido pela promoção de grandes bailes de *black music*, pelo alvoroço causado pelas aglomerações de jovens negros e negras e, ainda, pela participação de nomes importantes no mundo da música nacional. Apesar das próprias previsões e organização a relevância do movimento pode ser notada na referência que ele se tornou para a criação de outros movimentos “*black’s*” em diversos estados brasileiros.

Já o Movimento Negro Unificado foi criado na cidade de São Paulo, em junho de 1978, voltado para a política mais tradicional, buscando ocupar espaços institucionais na luta política. A forma de organização como foi criado já o difere do anterior. Motivados por acontecimentos racistas ocorridos na cidade de São Paulo<sup>3</sup>, representantes de diversos grupos que pautavam a luta contra o racismo se reuniram e decidiram criar esse movimento. Tinha como objetivo a luta organizada contra a discriminação racial e buscava atuar em todo o país. Sua “organização”, no sentido mais institucional da palavra, é percebida nas formas como atuava, no lançamento de cartas convocatórias, na construção de um estatuto, de uma carta de princípios, de um programa de ação e na produção de manifestos. Além disso, ele promovia grandes manifestações e trabalhos de base que buscassem uma melhora nas condições de vida da população negra. Interpreto o MNU como um movimento que transita entre a “esfera do político” e a “esfera da política”<sup>4</sup>, entendendo que foi enorme a sua participação na aprovação de diversas leis – como as leis que definem a reserva de vagas para cotas raciais, a obrigatoriedade do ensino de História

---

<sup>3</sup> Esses acontecimentos serão explorados no capítulo 2.

<sup>4</sup> Quando pensa em uma “história do político”, Rosanvallon destaca a diferença entre a “esfera da política” e a “esfera do político”. Entendendo que ambas as noções perpassam este trabalho e para auxiliar na divisão que trago entre os dois movimentos pesquisados, penso que seja importante passar por esses conceitos. Para o autor, a “esfera do político” remeteria mais a uma noção mais ampla da sociedade, como o “lugar onde se entrelaçam os múltiplos fios da vida dos homens e mulheres; aquilo que confere um quadro geral a seus discursos e ações” (ROSANVALLON, 2010, p.71-72). O político se refere, então, muito mais ao existir na vida comum e agir em sociedade, enquanto que a “esfera política” está mais relacionada a ações governamentais, competições partidárias pelo poder, a vida das instituições, é um nível da política mais institucional. Aqui, essa discussão é bem-vinda na medida em que entendo os movimentos pesquisados aqui como participantes da “esfera do político”, analisando que essa definição compreende ações políticas das mais amplas e, principalmente, entendendo que mesmo o pessoal é político. No entanto, para diferenciar o lugar ocupado pelo MNU neste trabalho, uma das coisas que se destaca é o caráter muito mais institucional que lhe é atribuído, de maneira intencional, desde a sua criação. Essa atribuição pode ser pensada por vários motivos, desejo de credibilidade, de alcançar o lugar governamental, de se inserir na vida das instituições políticas. Mas, apesar desse diálogo, o MNU também se insere, a meu ver, na “esfera do político” de maneira muito nítida, através de suas ações sociais, de sua preocupação com o cotidiano, com suas pautas que não se encaixavam na “esfera da política”. Mais em: ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda, 2010. 104 p.

da África e da cultura afro-brasileira, entre outras – que hoje existem e que foram, em grande medida, resultados de seus esforços na política institucional.

É possível perceber, nessa breve apresentação, as diferentes perspectivas e formas de ação dos movimentos negros selecionados aqui. O Movimento Negro Unificado (MNU) possuía caráter mais institucional e nomeadamente político, no sentido mais duro da palavra. E o Movimento Black Rio atuava em perspectiva mais cultural, social e, apesar de não se declarar político em todos os momentos, atuou também nessa chave política, como veremos no decorrer desta dissertação.

O marco temporal, então, são duas décadas bastante importantes para ambos: as décadas de 1970 e 1980, momentos de criação e consolidação desses movimentos. Na década de 1970, especificamente em 1974, inicia-se a abertura política – “lenta, gradual e segura”, do regime militar. É relevante considerar esse momento, pois tanto a imprensa – que será utilizada aqui como fonte documental – quanto as ações dos movimentos negros seriam ainda supervisionadas pelos órgãos de repressão do governo pelo seu caráter subversivo. Proponho encerrar esta análise em 1990, tendo em vista a nova Constituição do Brasil, de 1988, e o aparecimento dos corpos negros em um período posterior à sua promulgação. Neste período final, a contenção da censura e do cerceamento de liberdades, ainda que de maneira controlada, é elemento fundamental para esta pesquisa, uma vez que pretendo trabalhar a expressão e a ação de pessoas no espaço público e sua repercussão na imprensa.

\*\*\*

Ao iniciar esta pesquisa, tinha a ideia de que não seriam muitas as fontes disponíveis para a construção historiográfica à qual me propunha. Conforme dei início à pesquisa, no sentido prático, fui encontrando a documentação que apresento aqui. Me assustou a ideia de trabalhar com diferentes tipos de documentos, visto que minha ideia inicial era me concentrar na imprensa e nas representações desta sobre os corpos negros e suas estéticas. Encontrei matérias de grandes jornais de Rio de Janeiro e São Paulo que tratavam dos movimentos pesquisados e considerei as fotografias e entrevistas fontes secundárias. Esse pensamento foi mudando gradualmente, a partir de um conjunto de documentos da repressão do governo militar sobre a população negra, que recebi de um colega muito querido. Esta documentação conta com mais de 500 páginas de relatórios do CISA, do SNI e de outros órgãos de repressão do regime militar, além de apresentar, em anexos, entrevistas concedidas por integrantes do movimento negro nesse período. Este conjunto de fontes me trouxe algumas novas possibilidades e também

novas leituras acerca do corpo negro; além disso, foi com grande alegria que recebi os anexos presentes ali de diversas reportagens às quais não estava conseguindo acesso anteriormente.

A partir desse momento, então, a multiplicidade de tipos documentais que compunham a minha pesquisa, tornaram-se parte fundamental de sua construção: da elaboração de uma narrativa sobre as diversas representações sobre o corpo negro, das leituras desses corpos, em nível estético (através das fotografias), em nível estrutural político (através dos documentos da repressão), em um nível social e midiático (através da imprensa) e, ainda, em nível pessoal e subjetivo (através das entrevistas). Mais do que uma representação pessoal, no caso das entrevistas, procuro analisar o efeito do racismo nas narrativas dessas pessoas negras, considerando como pensa(ra)m seus corpos ao longo da vida e como se relaciona(ra)m com suas estéticas.

No caso da imprensa, entendo que é uma fonte de pesquisa muito rica para a compreensão de uma época, sendo capaz de construir fortes representações sobre um determinado tema e com inegável papel na construção do imaginário social sobre diversos assuntos. No entanto, concordo com Capelato (2015): é preciso submeter esse tipo de fonte a uma análise crítica, não perdendo de vista informações de origem e produção deste tipo documental. Esses documentos são produzidos por pessoas/instituições específicas, com objetivos vários e para determinado público, são pontos de vista, interpretações de determinados fatos e acontecimentos e, aqui, me interessa pensar: qual era a narrativa produzida pela imprensa sobre os corpos que formavam o Movimento Negro Unificado e o Movimento Black Rio? Porque eles conseguiram essa visibilidade? Quais eram as representações desses movimentos na imprensa?

A análise do jornal como fonte e objeto pressupõe uma avaliação crítica desse documento, o que implica sua desconstrução. Nesse processo, devem-se considerar as circunstâncias históricas em que a análise foi produzida, os interesses em jogo e os artifícios utilizados pelos seus produtores. (CAPELATO, 2015.)

A importância das representações de um determinado evento ou grupo, construídas a partir da imprensa, me fez pensar na relevância de analisar a repercussão dos movimentos negros em jornais de grande circulação de estados onde esses movimentos tiveram mais destaque. Para este caso, escolhi trabalhar principalmente com o *Jornal do Brasil*, publicado diariamente e disponível para consulta no site da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. E, ainda com a *Folha de São Paulo*, que traz reportagens consideráveis tanto sobre o MNU

quanto sobre o Movimento Black Rio e está disponível para consulta no site do veículo. O *Jornal Versus*, também utilizado nesta pesquisa, foi um jornal alternativo, criado no ano de 1975 na cidade de São Paulo por Marcos Faerman, com o objetivo de retratar o presente e o passado da América Latina e denunciar regimes autoritários, bem como expor a resistência à ditadura militar no Brasil. Para além desses, utilizei algumas edições a que consegui acesso, da *Revista do Movimento Negro Unificado* e revistas e jornais independentes, produzidos por militantes do movimento negro, que trazem uma visão dos acontecimentos de um outro ângulo: o dos protagonistas, no caso dos militantes do MNU.

Fotografias dos movimentos, bem como de seus participantes, serão, também, mobilizadas aqui, como forma de explicitar as estéticas e os corpos que estão sendo pensados e, ainda, de analisar a utilização dessas imagens pela imprensa – visto que boa parte delas foi encontrada nesses veículos. Entendo a importância da fotografia para esta pesquisa concordando com Maurício Lissovsky:

O sujeito, quando olha a fotografia, estabelece uma ponte entre aquele momento e o espaço que está na imagem e o momento que ele está vivendo. Como a distribuição dos objetos no espaço não é gratuita, tudo se posiciona no espaço, devendo serem levadas em consideração as relações entre os objetos. A orientação dos corpos também não é gratuita, eles traduzem orientações: linhas de autoridade, de subordinação, de hierarquia, de disciplina (...). A explicação espacial da cultura, da política, das relações sociais pode ser percebida. (LISSOVSKY, 1983, p. 118)

Dessa forma, buscarei observar, nas fotografias utilizadas, além de exemplos da estética apresentada pelos corpos negros, a sua inserção no espaço social, suas representações em manifestações ou, mesmo, no espaço do privado – entendendo que público e privado muitas vezes se cruzam e que esse cruzamento é relevante para a análise de um elemento como o corpo.

Os sentidos produzidos e reproduzidos na mídia impressa são interessantes na medida em que trazem, em alguma medida, diversas interpretações de um mesmo acontecimento. Na *Revista do MNU* e em jornais alternativos, como o *Jornal Versus*, pude me aproximar da interpretação dos protagonistas deste movimento, que analisavam suas manifestações, seus debates, a forma como a luta estava se construindo e divulgavam suas impressões. Já no *Jornal do Brasil* e na *Folha de São Paulo* foi possível observar o que pessoas não ligadas aos movimentos pensavam, sendo elas negras ou brancas e, ainda, a forma como o próprio jornal interpretava esses protestos. Através das outras mídias alternativas que analisei, pude perceber

relações estabelecidas entre os protestos e as diversas medidas econômicas, políticas e sociais que estavam sendo colocadas em vigor no país e a forma como elas se cruzavam.

As diversas representações construídas sobre esses movimentos expressam muito do imaginário social sobre os corpos negros no Brasil, seja na perspectiva da afirmação ou na materialização do racismo. Elas oferecem ferramentas para as análises acerca da manutenção desses imaginários, seus efeitos nas pessoas negras, bem como da luta contra o racismo na sociedade em suas mais variadas faces.

Os relatórios de informações analisados aqui fazem parte do acervo do Arquivo Nacional e se encontram disponíveis digitalizados. São originários de diversos órgãos de repressão do governo, principalmente o Serviço Nacional de Informações (SNI), que os produzia e enviava a outros órgãos. Essa documentação permitiu a análise de uma visão institucional e, de certa forma, do nível de perseguição a esses grupos no contexto. As interpretações que aparecem nos relatórios criam significados e sentidos que não necessariamente eram objetivos dos movimentos. É interessante destacar isso, pois compreendo que os diversos produtores, idealizadores, escritores dessas diferentes fontes, carregavam interesses para construir as suas interpretações e suas análises daqueles acontecimentos. No caso das informações, seus objetivos eram, entre outros, o de enquadrar como subversivos esses grupos que se manifestavam e reivindicavam melhores condições de vida, relacionando-os com outros movimentos e grupos políticos que seriam contrários à forma de governo naquele momento. Diversos foram, então, os elementos mobilizados para produzir esses significados e suas influências também não estão isentas dos valores do imaginário social e político brasileiro, no que diz respeito à existência das pessoas negras no Brasil.

Para trabalhar essas questões em nível pessoal e subjetivo, conto, ainda, com a ajuda de depoimentos dados por lideranças dos movimentos negros brasileiros, que tratam sobre a questão da consciência racial e do descobrir-se negro no mundo. Esses depoimentos estão reunidos no livro *Histórias do Movimento Negro no Brasil*, que traz “narrativas de experiências e reflexões de lideranças negras de diversas partes do país” (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 13). As entrevistas foram realizadas entre setembro de 2003 e abril de 2007, no contexto da pesquisa “História do movimento negro no Brasil: constituição de acervo de entrevistas de história oral”. Aqui, elas serão trabalhadas como uma maneira de partir das próprias narrativas de pessoas negras sobre a questão da negritude, em articulação com a produção de intelectuais negras e negros, para compreender quais são os elementos presentes nesses corpos que

enunciam o lugar da negritude e considerando as formas de consciência sobre os corpos negros, bem como de que modo suas características costumam ser vistas nos espaços.

Me valho de fontes produzidas por meio da metodologia da história oral e disponíveis em acervos institucionais e suas publicações, com o objetivo de colocar na disputa das memórias e da construção de narrativas sobre determinado tema as pessoas que fizeram parte desse momento. Ou seja, parece-me importante que os indivíduos que participaram desses movimentos, diretamente afetados pelo racismo, pelas representações criadas por terceiros e pelos estereótipos presentes no imaginário social tenham um espaço de destaque para falarem de si mesmos, de seus corpos e de suas relações com eles. Entendo, assim como observado por Verena Alberti a partir de Robert Frank, que “a história oral pode contribuir para uma *história objetiva da subjetividade*.” (ALBERTI, 1996). A implicação desta observação é ainda a possibilidade de produção de uma pesquisa que vá além da história do acontecimento e se interesse também pela “*história da memória desse acontecimento até nossos dias*” (ALBERTI, 1996).

Considero importante destacar que trabalho na perspectiva de reuso de entrevistas produzidas em história oral. As entrevistas utilizadas neste trabalho não foram realizadas com o fim específico de discutir as questões que esta dissertação pretende abordar. Apesar disso, seu conteúdo é de imensa relevância para o tema e para os objetivos desta pesquisa. Heymann e Alberti (2018) discutem a disparidade existente entre a grande produção de acervos de história oral e o baixo número de reuso das entrevistas. As autoras tratam desses “patrimônios silenciosos”, bem como das possibilidades de reutilização de entrevistas que tenham sido produzidas com outros fins. Amparadas por Pierre Bourdieu (1977), as autoras situam a entrevista no campo do documento, considerando que não carrega apenas testemunhos, mas “relações, intenções, condicionantes institucionais, injunções sociais, etc” (HEYMANN; ALBERTI, 2018). Fazer o reuso de entrevistas, não se limita, dessa forma, a repetir verdades cristalizadas, mas pensar em uma análise mais ampla – ou mais focada, como é o caso aqui. As pesquisas utilizadas neste trabalho não tiveram como foco a questão do corpo negro ou da estética negra, no momento de suas produções. Apesar disso, esses temas se mostraram recorrentes nas falas dos entrevistados.

O interesse, então, é o de analisar o que esses entrevistados tinham a dizer sobre as memórias de seus corpos, da construção de suas relações e dos caminhos estéticos que percorreram, ainda que em alguns momentos esses temas sejam tratados de forma sutil. Nesse caso a presença do tema “corpo” nas entrevistas, funcionou como um estímulo para que eu

confirmasse cada vez mais a sua relevância como um objeto de estudo. Pretendo, com essas análises mais “pessoais”, partir da vivência dos próprios sujeitos negros e de suas análises sobre si mesmos e elaborar o que está sendo chamado aqui de “corpos negros” e de “estéticas negras”. Relacionando, ainda, essas elaborações a uma bibliografia que trata sobre o tema da negritude e dos corpos negros.

\*\*\*

A estrutura do texto foi feita com o objetivo de situar pontos importantes para análise antes de mergulharmos nos movimentos pesquisados. A área dos estudos das populações negras no Brasil, apesar de ainda apresentar muitas lacunas e ausências, conta com a importante produção de intelectuais que se debruçaram sobre o tema. Entendi, então, a necessidade de partir de uma exposição mais contextual e conceitual, até mesmo anterior aos movimentos estudados, percebendo como o passado, nesse caso, ainda é muito presente. As permanências do passado negro no Brasil se mostram conforme vamos nos aprofundando e é interessante, então, que esses passados sejam apresentados, ainda que de maneira breve. Isso vale também para os conceitos que utilizo ao longo de todo o texto, muitas vezes surgidos antes do período em pauta e que, acreditei, merecerem alguma reflexão preliminar. O trabalho foi de pensá-los em parceria com as reflexões que me precederam, tendo em vista suas especificidades, mas compreendendo que existem também muitas permanências.

Dessa forma, no capítulo 1, faço um apanhado dos conceitos fundamentais para a produção desta pesquisa, além de trazer contextos anteriores e contemporâneos à criação do Movimento Black Rio e do Movimento Negro Unificado. Esse capítulo tem como objetivo explorar as muitas dimensões do corpo negro no Brasil ao longo da história, para posteriormente verificar também quanto do passado ainda se apresenta no período que estudo aqui. Além disso, é uma preocupação nesse capítulo explicitar os motivos pelos quais compreendo o corpo negro como um local de materialização do racismo e também o seu papel na luta antirracista.

No capítulo 2, analiso o corpo na perspectiva do direito de existir e os impasses encontrados pelo corpo negro, que buscava sobreviver ao racismo. O movimento que mais se destaca nesse sentido é o MNU. Apesar disso, observo que existe também no Movimento Black Rio essa preocupação com a violência, ainda que esse não seja o mais perceptível em um primeiro olhar. Nesse capítulo, então, analiso sobretudo a luta do MNU pelo direito a uma existência digna do corpo negro e suas denúncias contra o racismo na sociedade brasileira.

No capítulo 3, analiso as manifestações negras na perspectiva da valorização da estética e da construção desta como um elemento político de enfrentamento a uma determinada norma social. As aparições do Movimento Black Rio têm um destaque, em função de sua estética muito visível e seus discursos de valorização da cultura negra; mas, além disso, nas práticas do MNU também é possível notar a presença dessa afirmação e valorização. Analiso como a estética foi mobilizada tanto na afirmação dos próprios grupos, quanto a forma como ela foi percebida pela imprensa e, ainda, pelos órgãos de repressão do governo militar.

Essa pesquisa une então, além do interesse pessoal, uma motivação política e historiográfica, pois acredito tratar-se de um compromisso político como historiadora o não reproduzir, apenas, uma história dos vencedores. Algo que Lélia Gonzalez faz com maestria que me inspira e que relaciono com Walter Benjamin: “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 2005). Ou seja, de não produzir uma história que diga dos mesmos sujeitos de sempre, que se enquadram também na categoria da “branquitude”, categoria do que é tido como “universal” – masculino, branco, tradicional e economicamente privilegiado. É o compromisso de, no fazer historiográfico, colocar em cena pessoas sistematicamente excluídas do campo intelectual, “escovar a história a contrapelo”, tanto em suas existências quanto em suas memórias e produções.

Amparada pela psicanálise, Lélia Gonzalez (2020) reflete sobre a abordagem da linguagem que está interessada justamente no que a lógica elimina, da busca pelo que a lógica tenta domesticar, citando o psicanalista Jacques-Alain Miller: “A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica” (MILLER apud GONZALEZ, 2020). Nesse sentido, entendendo o poder da linguagem na superação de formas de dominação, Gonzalez destaca a necessidade de uma fala, associada à cura, no sentido de que há um desejo que pulsa pelo falar de nós, falar em primeira pessoa (e não em terceira), pelo escrever, desejo muito presente em seu trabalho. Queremos falar por nós mesmas, produzir nós mesmas alguma história e, quem sabe, nesse processo possamos tratar as nossas feridas e as feridas dos nossos.

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica de dominação, caberia uma indagação via psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: porque o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós sabemos) domesticar? O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans* é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos

nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa. (GONZALEZ, 2020, p. 78)

Assumo aqui, então, o risco do ato de falar, com tudo o que ele implica, tendo em mente que o que construo é com uma intenção declaradamente política e de reconstrução, sem perda do rigor teórico e metodológico da História. Que o entendo como um trabalho social e político, que vem sendo feito na busca de superação dos limites construídos fortemente por uma estrutura racista em que estamos inseridas que tenta falar por/sobre nós. Tentar despertar as centelhas da esperança, neste trabalho, é tentar resgatar memórias, corpos que ainda hoje seguem sendo marginalizados e oprimidos em nossa sociedade. É tentar respirar, viver, especialmente nesses tempos no qual o inimigo não cessa de vencer.

## Capítulo 1 – “Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes”: o corpo negro no Brasil e seus sentidos

*Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes*  
*Elas são coadjuvantes, não, melhor, figurantes, que nem devia 'tá aqui*  
*Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes*  
*Tanta dor rouba nossa voz, sabe o que resta de nós?*  
*Alvos passeando por aí*  
*Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes*  
*Se isso é sobre vivência, me resumir a sobrevivência*  
*É roubar o pouco de bom que vivi*  
*Por fim, permita que eu fale, não as minhas cicatrizes*  
*Achar que essas mazelas me definem, é o pior dos crimes*  
*É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nóiz sumir*

(AmarElo – Emicida part. Majur e Pablllo Vitar)

Acredito que uma boa forma de iniciar este capítulo seja partindo de uma reflexão que tenho feito a partir deste fragmento da música “AmarElo”, gravada pelo rapper Emicida, com participação de Majur e Pablllo Vitar. Foi com considerável ajuda desta canção que elaborei os pensamentos e parte da pesquisa que agora apresento.

Neste capítulo, busco pensar o corpo negro, seus significados, suas definições e o seu lugar na sociedade brasileira, para, nos capítulos seguintes, analisar o papel que ocupa dentro do Movimento Negro Unificado (MNU) e do Movimento Black Rio. Para tal, levanto inicialmente questões que julgo importantes serem consideradas nesse processo e com as quais pretendo refletir e dialogar ao longo deste trabalho. Não é a minha intenção produzir conceitos ou respostas definitivas para tais perguntas, mas refletir sobre elas amparada por intelectuais que teorizaram sobre o tema, pelos documentos analisados aqui e das minhas próprias questões – que busco sempre elaborar através de leituras, diálogos e compartilhamentos ao longo da vida e do desenvolvimento desta pesquisa.

Exploro as amplas dimensões do “ser negro” no Brasil, da construção desses corpos e das ideias por trás da negritude, pensando nos conceitos que norteiam o desenvolvimento deste trabalho, o contexto que precede a análise e o contexto em que estão inseridos os movimentos analisados aqui, nos capítulos 2 e 3. Este primeiro traz, então, um panorama conceitual e contextual, iniciando pelo que entendo do conceito de raça, da maneira como o conceito se constrói no país, passando pelas políticas de branqueamento da população brasileira e pelo mito da democracia racial. Além disso, penso a difícil pergunta “O que é ser negro?”, analisando, ainda, como as respostas possíveis para esta pergunta afetam os corpos negros, a construção de

suas subjetividades e a relação de pessoas negras com os próprios corpos e o mundo. Trago um pouco da trajetória de Lélia Gonzalez para pensar essas questões, por ver nela uma dinâmica que me inspira e, ainda, por tê-la como uma referência teórica. As questões discutidas aqui são muito presentes na produção da intelectual e também no próprio processo de construção da identidade negra da autora.

Finalizo o capítulo, discutindo os padrões de beleza e estética da sociedade, os corpos que são aceitos e desejados e os que não são, afim de compreender como todos esses conceitos e experiências se articulam e fazem sentido para o conjunto do trabalho que apresento.

Parto de algumas perguntas que me parecem fundamentais para compreender o corpo negro em diálogo com o referencial teórico e pensá-lo como um objeto de análise histórica: o que é o corpo negro? É possível definir com exatidão como é o corpo negro no Brasil? Qual é o histórico das relações do corpo negro com a sociedade brasileira? O que torna a valorização desse corpo importante politicamente? Como esse corpo é utilizado como um instrumento de política (ou parte do político) pelos movimentos negros estudados?

Voltando à música apresentada no início deste capítulo, penso que, para trabalhar questões tão complexas, seja necessário cuidado e delicadeza. Acrescentaria à canção o vocábulo “só”: Por fim, permita que eu fale, não só as minhas cicatrizes. Para o que pretendo no desenvolvimento deste trabalho, entendo que seja importante falar das cicatrizes e de como elas fazem parte da construção social no que tange ao corpo negro no Brasil não só em nível coletivo, mas também em nível individual. Essas cicatrizes são resultado de um projeto político de sociedade, do que se esperava que viesse a ser a sociedade brasileira, além de serem também resultados de diversas representações criadas para reduzir corpos negros e que até hoje resistem no imaginário social. Por outro lado, concordo com a canção no sentido de que “me resumir à sobrevivência é roubar o pouco de bom que vivi”. Desta forma não pretendo resumir o corpo negro às suas cicatrizes, mas buscar um caminho equilibrado para tratar as questões apresentadas, considerando igualmente os lugares de sociabilidade, solidariedade, afeto, sorrisos e resistências. Entendo que tratar as questões que pretendo dessa forma é, ainda, uma maneira de tratar o corpo negro como ele é, um corpo humano. Evitando limitá-lo à dor, mas sem buscar também mascará-la, já que ela está presente nesses corpos através das suas cicatrizes.

É necessário pontuar também, neste início, a definição de “movimento negro” com a qual opero e a forma como penso os saberes produzidos por esses movimentos. Tal como entendido por Nilma Lino Gomes (2017) o entendo como:

(...) as mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados na luta contra o racismo e que visam à superação desse perverso fenômeno na sociedade. Participam dessa definição os grupos políticos, acadêmicos, sociais, culturais, religiosos e artísticos com o *objetivo explícito* de superação do racismo e da discriminação racial, de valorização e afirmação da história e da cultura negras no Brasil, de rompimento das barreiras racistas impostas aos negros e às negras na ocupação dos diferentes espaços e lugares da sociedade. Trata-se de um movimento que não se reporta de forma romântica à relação entre os negros brasileiros, à ancestralidade africana e ao continente africano da atualidade, mas reconhece os vínculos históricos, políticos e culturais dessa relação, compreendendo-a como integrante da complexa diáspora africana. Portanto, não basta apenas valorizar a presença e a participação dos negros na história, na cultura e louvar a ancestralidade negra e africana para que um coletivo seja considerado como Movimento Negro. É preciso que nas ações desse coletivo *se faça presente e de forma explícita uma postura política de combate ao racismo*. (GOMES, 2017, p.23/24)

Essa definição inclui não apenas as associações organizadas, mas entidades culturais e mesmo ações de sujeitos isolados, em âmbito político, intelectual, social ou cultural, que tenham como objetivo a superação do racismo. Acredito que essa seja uma forma interessante de pensar os movimentos negros, principalmente considerando as formas de manifestações que apresento ao longo do trabalho, que nem sempre tinham um alto grau de coesão – o que não impediu que alcançassem visibilidade. Esses movimentos negros, então, eram muito diversos em suas formas de atuação e, também, na estética que apresentavam no espaço público. Algumas vezes apresentavam divergências com relação à forma de ação de um ou outro, alguns concordando em seguir uma via mais institucional, outros uma via cultural, etc. Apesar disso, acredito na possibilidade de aproximá-los, tendo em mente seus objetivos de melhorias para a população negra e a luta contra o racismo.

É importante ainda pontuar as reflexões de Gomes (2017) sobre os saberes produzidos pelo Movimento Negro Brasileiro. A autora trabalha com os saberes mobilizados, compartilhados e criados a partir da luta política, entendendo o movimento como educador, já que ele gera novos conhecimentos que são úteis não apenas na luta das pessoas negras, mas também na criação de uma nova forma de toda a sociedade perceber o mundo. O papel do Movimento Negro Brasileiro, a seu ver tem um enorme caráter educador, produtor de saberes emancipatórios e sistematizador de conhecimentos sobre a questão racial no Brasil. A partir disso, um dos aspectos analisados e muito caro a esta pesquisa são os chamados “saberes estético-corpóreos”, muito importantes para o que se constrói aqui sobre os corpos negros e suas produções de sentido.

Os saberes estético-corpóreos, sendo os mais visíveis do ponto de vista da relação do sujeito negro com o mundo, contraditoriamente podem ser mais facilmente transformados em não existência no contexto do racismo brasileiro e do mito da democracia racial, os quais são capazes de transformar as diferenças inscritas na cultura negra em exotismo, hibridismo, negação; ou seja, em formas peculiares de não existência do corpo negro no contexto brasileiro. (GOMES, 2017, p. 78)

A análise do que a autora chama de “saberes estético-corpóreos” aproxima-se do que penso aqui, ao tratar o corpo negro como um veículo discursivo que denuncia o racismo na sociedade e, ao mesmo tempo, resiste a ele. Pela afirmação estética, ao ocupar os espaços públicos, ao se colocar em evidência no mundo, os corpos negros são os mais visíveis, ao mesmo tempo em que são transformados com a mesma facilidade em não existentes. Corpos que ao mesmo tempo em que se afirmam, se valorizam, se veem obrigados a resistir, pois são também alvos de violências apenas por existirem tais como são.

Pretendo então, pensar em uma construção do que é ser negro, dessa identidade coletiva, de uma maneira que não se prenda apenas a uma identificação que acontece através de dores compartilhadas: do racismo, do machismo, da discriminação. Entendo que muitas vezes é dessa forma que essa consciência racial surge, quando o racismo aparece de maneira mais direta para os indivíduos. Sobre essa identificação através da dor, Vilma Piedade cunha o conceito de dororidade, baseada no conceito de sororidade, bastante conhecido dentro do Movimento Feminista.

Os discursos da categoria encontraram diferentes maneiras para definir a sororidade: ela é apresentada como um princípio – “sororidade nada mais é do que o princípio básico de solidariedade feminina” –, uma capacidade – “sororidade é a capacidade que as mulheres possuem em se reconhecerem como irmãs” –, uma ideia – “a ideia de as mulheres serem solidárias umas com as outras”, ou, até mesmo, uma forma de ser – “colocarmo-nos em rede, ouvirmos verdadeiramente a outra e, principalmente, nos darmos as mãos, é uma forma de sororidade, de ser soror”. A definição mais frequente é a ideia de pacto, aliança ou união entre mulheres: algo desejável, revolucionário e que os discursos se propõem a ensinar. (LEAL, 2019, p. 96)

Como apontado por Tatiane Leal (2019), em sua tese de doutorado, existem diversas definições para o conceito de sororidade. Trabalho, aqui, com a ideia de que a sororidade pode ser entendida como uma solidariedade e união entre as mulheres, como algo desejável e revolucionário. Levando em conta as identificações que as mulheres encontram entre si, a partir das opressões em comum que sofrem, apenas por serem mulheres.

Piedade, entende que o conceito de sororidade não dá conta de abarcar as experiências e demandas das mulheres negras<sup>5</sup>, visto que essas mulheres ainda não são efetivamente alcançadas mesmo com o avanço do feminismo e suas vitórias. São as mulheres negras que seguem sendo as maiores vítimas de várias opressões, de violência doméstica, de discriminação no mercado de trabalho, do racismo, da pobreza e do machismo. Piedade aponta que ambos conceitos estão relacionados e que um **contém** o outro: a dororidade acrescenta ao conceito de sororidade marcadores raciais, acrescenta a dor causada pelo racismo, as falas silenciadas, as ausências.

Dororidade. Sororidade. A Sororidade ancora o Feminismo e o Feminismo promove a Sororidade. Parece uma equação simples, mas nem sempre é assim que funciona. Apoio, união e irmandade entre as mulheres impulsionam o Movimento Feminista. Mas, podem surgir questões como: O conceito de Sororidade já dá conta de Nós, Jovens, Mulheres Pretas... ou não?

O caminho que percorro nessa construção conceitual me leva a entender que um conceito parece precisar do outro. Um contém o outro. Assim como o barulho contém o silêncio. Dororidade, pois, contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa dor é Preta. (PIEDADE, 2019, p. 16)

Penso que seja importante trazer o diálogo proposto pela autora neste trabalho, pois em muitos depoimentos a consciência racial surge a partir de experiências de racismo, de experiências dolorosas que, ao serem elaboradas, auxiliam no desenvolvimento desse processo de identificação racial, de localizar-se enquanto uma pessoa negra na sociedade. Piedade trabalha o conceito de dororidade, pensando no caso específico das mulheres negras, apesar disso, como aponto ao longo do texto estas relações de solidariedade, união e construção de algo novo, a partir de uma experiência traumática em comum, acontecem também no interior dos movimentos negros. O marcador racial muitas vezes se mostrou (e se mostra) um elemento de união entre diferentes gêneros e isso não exclui a possibilidade de que ao mesmo tempo essas relações sejam atravessadas por outras opressões, de gênero, de classe ou de sexualidade. Nesse sentido, a solidariedade, a união e a compreensão da dororidade, no que tange ao elemento

---

<sup>5</sup> Sobre o movimento feminista e a participação de mulheres negras neste movimento, vale pontuar que os conflitos entre o movimento e as demandas de mulheres negras são muitos e existem desde a criação do movimento. A crítica é a de que falta ao movimento feminista a compreensão de que dentro da categoria “mulheres” existem muitos tipos de mulheres, de diferentes raças, classes sociais, orientações sexuais, etc. Uma alternativa pensada para tais conflitos, ainda, é o feminismo interseccional, que se pretende uma vertente do movimento interessada em pensar nas multiplicidades do “ser mulher” e nas diferentes demandas de diferentes mulheres. Mais em: DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.-

racial, vai estar presente nesses espaços de sociabilidade e militância negra, mesmo que haja discordâncias e opressões por outros marcadores sociais.

Ao mesmo tempo, não me limito a essas experiências de dor. Proponho, assim, uma outra abordagem, dupla, que trabalhe também com a construção da identidade negra relacionada a outras vivências comuns afetivas e positivas, às características corporais e a afirmação e orgulho dessas características, tomando como elementos de identificação os processos de valorização racial através da música, da moda, de revistas ou de figuras importantes, que foram úteis para a consciência racial dos indivíduos pensados aqui. O exposto neste capítulo é a ideia de como essas formas de se reconhecer e os conceitos apresentados estão relacionados, como eles aparecem nas falas dos entrevistados e de como tudo isso é relevante para pensar especificamente os dois movimentos selecionados.

### 1.1 “A cor não ajuda”<sup>6</sup>: raça, racismo e suas concepções

Parece fundamental que após toda essa apresentação e introdução (da pesquisa, da pesquisadora, dos objetivos, motivações, da trajetória desses estudos e de quem são os estudados), pontuar alguns conceitos, algumas ideias e pensamentos que me acompanharam na construção dessa narrativa. Acredito que seja interessante começar pelos conceitos que talvez sejam as chaves mais gerais para identificar esta pesquisa: raça e racismo.

Entendo que a raça é uma construção política e social, pensada para justificar a ideia de poder, de supremacia e de dominação de alguns povos sobre os outros, baseada no elemento racial que envolve características físicas, ascendência, elementos culturais, religiosos, geográficos, etc. As ideologias raciais há muito são empregadas para justificar a exploração, se utilizando de projetos de desumanização de determinados grupos sociais, aos quais foi delegada a condição de inferioridade em uma escala de hierarquização racial.

O intelectual Silvio Almeida (2018) apresenta um breve histórico acerca do conceito de raça, muito importante para se pensar a questão racial e as formulações teóricas deste conceito. Ele aponta que é a partir do Iluminismo e seus esforços em construir uma compreensão do “homem” que surgem as ferramentas que tornariam possível “a *comparação* e, posteriormente, a *classificação*, dos mais diferentes grupos humanos a partir de características físicas e

---

<sup>6</sup> Entrevista de Ivanir dos Santos, pesquisador e militante negro. Em: (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 49)

culturais” (ALMEIDA, 2018, p. 20). A classificação e hierarquização de diferentes grupos humanos tornaram “justificável”, para os “civilizados”, explorar, exterminar e dominar outros grupos, considerados selvagens e/ou primitivos. Pensando na relação entre Europa, Américas e África, essa ideia foi amplamente utilizada no contexto de colonização, sob a justificativa classificatória de que os grupos humanos existentes em África e nas Américas eram/são primitivos e selvagens. Foi retirada ainda a humanidade desses seres, já que o reconhecimento da humanidade requer um padrão de civilidade que não era atribuído a esses grupos. Mais do que um conhecimento filosófico, então, a classificação de seres humanos de acordo com raças, transformou-se em uma importante tecnologia de dominação do colonialismo europeu para a destruição de povos em Américas, África, Ásia e Oceania (ALMEIDA, 2018, p. 22).

A biologia e a física serviriam como modelos explicativos da diversidade humana: nasce a ideia de que características biológicas – determinismo biológico – ou condições climáticas e/ou ambientais – determinismo geográfico – seriam capazes de explicar as diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre as diferentes *raças*. Desse modo, a pele não-branca e o clima tropical favoreceriam o surgimento de *comportamentos imorais, lascivos e violentos*, além de indicarem *pouca inteligência*. (ALMEIDA, 2018, p. 23)

No século XX, com esforços da antropologia, constatou-se que “não há nada na realidade natural que corresponda ao conceito de raça” (ALMEIDA, 2018, p. 24), ou seja, que não existem determinações biológicas que permitam a hierarquização de diferentes culturas, modelos políticos e corpos. Entendo que a ideia de raça é importante nessa análise, portanto, no sentido de que ainda que essa determinação biológica tenha sido fortemente contestada, ela formou muito do imaginário social brasileiro. Além disso, a ideologia racial ainda é naturalizada e mobilizada politicamente para a exploração, dominação e para o genocídio de povos não-brancos – considerados grupos minoritários sociologicamente – não apenas na sociedade brasileira, mas em todo o mundo. É fundamental, então, ter em mente que uso a categoria raça, no decorrer desta pesquisa, entendendo-a como uma ideia que, apesar de não justificada cientificamente, ainda hoje é uma importante ferramenta política utilizada para fins de domínio e poder de povos brancos sobre povos não-brancos. É, dessa forma, uma ideia que legitima o tratamento desumanizado que é destinado a pessoas negras – em nível pessoal, social ou institucional –, por não as considerar como seres humanos, ou ao menos, como seres humanos iguais aos brancos.

A antropóloga Rita Segato, destaca que a categorização acontece quando as pessoas ingressam em um espaço publicamente compartilhado, no contato com o outro, com o diferente. Para a construção e categorização binária de “excluídos e incluídos”, em geral lança-se mão de

um conjunto de indicadores, entre eles a cor da pele. Segato aponta que a cor é “o *indicador baseado na visibilidade* do traço de origem africana, é o mais forte. Portanto, é o contexto histórico da leitura e não uma determinação do sujeito o que leva ao enquadramento, ao processo de outrificação.” (SEGATO, 2005, p. 4). Ou seja, a determinação da cor da pele em si não é o que atribui algum significado a ela, mas as referências utilizadas para essa leitura, como o contexto histórico ou as determinações raciais classificatórias presentes nessa sociedade. É a partir disso que se compõe o processo de atribuir uma significação a um determinado corpo a partir da cor da pele.

“raça é signo” - significante produzido no seio de uma estrutura onde o estado e os grupos que com ele se identificam produzem e reproduzem seus processos de instalação em detrimento de e a expensas dos outros que este mesmo processo de emergência justamente secreta e simultaneamente segrega. (SEGATO, 2005, p. 10)

Dessa forma, a cor, em si, não é o que tem qualquer significado, mas sim o sentido que lhe é atribuído a partir de leituras e interpretações que são feitas dessa cor, ou dessa raça, em determinado contexto social e histórico. No caso brasileiro, a leitura social feita de pessoas negras é relacionada ao passado escravista do país e é muito a partir desta interpretação da raça que é atribuída às pessoas negras um lugar de exclusão e de inferioridade.

Em direção semelhante, Stuart Hall (2013) aponta também que a categoria “raça” não é científica e que existem diversas diferenças nas definições atribuídas a esse termo. O autor concorda que a raça é uma construção política e social. Uma categoria discursiva em que se ampara todo um sistema de poder e exclusão, o racismo. (HALL, 2013, p. 77) Hall aponta ainda que, como uma prática discursiva, o racismo tem uma lógica própria, que busca justificar as diferenças, as hierarquias raciais em distinções biológicas e genéticas como forma de legitimar a exclusão racial. Uma forma de naturalizar as diferenças e as explorações, com o argumento de que elas são “naturais”, biológicas.

Essa naturalização das diferenças sociais e culturais, que, segundo o autor, justifica a exclusão, é semelhante ao antissemitismo, no caso dos judeus e, ainda, no caso do gênero, à hierarquização biológica em que opera o sexismo. Em raciocínio semelhante ao de Frantz Fanon (2008), Hall aponta que há variações na materialização das diferenças genéticas e em como elas poderão ser lidas através dos corpos de indivíduos que compõem esses grupos não-brancos. E, essas marcas, então, serão lidas através dos “significantes corporais visíveis e facilmente reconhecíveis, tais como a cor da pele, as características físicas do cabelo, as feições do rosto

(por exemplo o nariz aquilino do judeu), o tipo físico e etc.” (HALL, 2013, p. 77) Além disso, aponta que, para além do racismo biológico, que privilegia elementos como a cor da pele, esses marcadores são utilizados também para medir e hierarquizar diferentes características sociais e culturais. O que Hall busca explicitar é como o racismo biológico, fenotípico, caminha junto de um racismo étnico, voltado para um lado comportamental, diretamente ligado ao social e ao cultural.

A “negritude” tem funcionado como signo da maior proximidade dos afrodescendentes com a natureza e, *consequentemente*, da probabilidade de que sejam preguiçosos e indolentes, de que lhes faltem capacidades intelectuais de ordem mais elevada, sejam impulsionados pela emoção e o sentimento em vez da razão, hiperssexualizados, tenham baixo autocontrole, tendam à violência, etc. Da mesma forma, os estigmatizados por razões étnicas, por serem “culturalmente diferentes” e, portanto, inferiores, são *também* caracterizados em termos físicos (embora talvez não tão visivelmente quanto os negros), sustentados por estereótipos sexuais (os negros seriam excessivamente masculinizados, os orientais afeminados etc.). O referente biológico nunca opera isoladamente, porém nunca está ausente, ocorrente de forma mais indireta nos discursos de etnia. (HALL, 2013, p. 77/78)

Hall aponta elementos que considero absolutamente fundamentais para esta pesquisa, no sentido de destacar a relação direta entre as características físicas de determinados grupos, nesse caso de pessoas negras, com as leituras sociais que são feitas sobre elas. Leituras que existem de forma predeterminada e que, além de inferiorizar indivíduos que carreguem tais características, ainda os trata de forma homogeneizada. Não considera as inúmeras especificidades de cada um e opera de maneira a desumanizar esses sujeitos, quando os considera como um bloco homogêneo, sujeitos portadores das mesmas mentalidades e comportamentos. Fanon (1969) entende o racismo, ainda, como um elemento cultural de determinadas sociedades e aponta que ele é parte de uma estrutura muito maior, de dominação e opressão, que teve de se modificar, assumir várias faces ao longo do tempo ou dos espaços. A dominação justificada pelo racismo, além de objetivar o ataque a determinados indivíduos, busca exterminar uma determinada forma de existir, destruir essas existências com a destruição de suas culturas, línguas e o que os diferencia. Pensar as várias faces que o racismo assume de acordo com o contexto, parece importante aqui, já que no Brasil o racismo assume diversas formas ao longo do tempo.

A associação do racismo biológico com a discriminação cultural é um dos motivos pelo qual escolhi trabalhar com o corpo negro no Brasil e nas formas como esses corpos são lidos pela sociedade quando se colocam no espaço público, especialmente quando demonstram o orgulho da cor e de características que são marginalizadas. Essa associação é importante ainda

para pensar em uma situação recorrente para os indivíduos que apresento aqui – lógica que ainda hoje persiste entre pessoas negras – digo da ideia muito popular de que “por ser negro, é necessário ser duas vezes melhor” (ou mais). Nos relatos de militantes de movimentos negros no Brasil, essa máxima aparece de forma recorrente, como parte da educação do indivíduo. Uma preparação para a vida em uma sociedade racista, algumas vezes feita antes de encarar o mundo, outras vezes uma lição que vem após uma decepção, diante de uma situação de racismo no espaço público.

A filósofa negra Sueli Carneiro, militante antirracista de movimentos negros brasileiros desde a década de 1980, fundadora e atual diretora do Geledés – Instituto da Mulher Negra e referência no tema do Feminismo Negro no Brasil, em seu relato aponta:

Também tinha um outro tipo de instrução, que é muito comum nas famílias negras: “Nós somos negros, somos visados, então temos que fazer tudo melhor. Temos que fazer tudo muito bem-feito para não dar elementos para que nos discriminem. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 40)

O pedagogo e pesquisador Ivanir dos Santos, militante negro que fundou, em 1980, a Associação dos Ex-alunos da Funabem (Asseaf) e o Centro de Articulação das Populações Marginalizadas, em 1989, além de participar de outros movimentos, narra o despertar racial em conjunto com a ideia de que o negro precisa ser melhor em tudo.

Primeiro, foi o despertar da consciência racial – não da consciência política, mas do problema, porque ele [professor de música, Luís Gonzaga Pires] protegia os negros da banda. E, ao mesmo tempo, ele dizia o seguinte: “Vocês têm que ser os melhores, porque a cor não ajuda.” Era assim que ele tratava a questão racial. É o discurso de famílias conservadoras, pobres e negras: “A cor não ajuda.” Sei que o que ele queria dizer para mim era o seguinte: “Pelo fato de ser negro, você não encontra facilidades na sociedade. Vocês têm que ser os melhores.” Ele foi um cara importante na minha vida, por isso.” (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 49)

É interessante a diferenciação feita por Santos, quando aponta que inicialmente há um despertar para uma consciência racial em um sentido muito mais prático do que efetivamente político: é a consciência da diferença e do que ela irá implicar em sua vida e, apenas posteriormente, a transformação (que pode ou não acontecer) dessa consciência em uma ação política direcionada. Esses relatos articulam exatamente as implicações práticas do racismo na vida de pessoas negras, pensando na associação entre o racismo biológico, fenotípico, e a discriminação cultural, intelectual e social que os acompanha.

Importante destacar como, apesar de definir aqui a raça como uma construção social, isso não significa a inexistência do racismo ou de qualquer predeterminação sobre um sujeito ou um grupo, orientadas apenas por suas características físicas. Pelo contrário, o racismo enquanto uma construção social é um elemento cultural presente e operante na sociedade, ainda que muitas vezes de maneira disfarçada. Além disso, é fundamental pontuar como essas predeterminações são fortes o suficiente para que a “lição” da necessidade de mostrar inteligência e competência acima da média seja entendida como uma orientação fundamental para viver em sociedade.

## **1.2 “Essa doença leva a pessoa a rejeitar seu povo, sua raça, sua etnia”<sup>7</sup>: políticas e ideologias de branqueamento da população brasileira**

Seguindo o pensamento sobre o racismo, suas faces e formas de operar no caso brasileiro, caímos em um ponto importantíssimo: as políticas de branqueamento da população brasileira. Política muito utilizada, apoiada nas ideias eugenistas<sup>8</sup> que se espalhavam pelo país, com o objetivo de clarear a sociedade, associando a brancura com a ideia de progresso, de civilização, de limpeza, etc. Quando faz articulações entre o racismo, a etnicidade, a diferença cultural, Hall aponta a necessidade de não se pensar nos três como opostos ou excludentes, mas em como essas são diferentes lógicas do racismo, que coexistem. Especialmente no que diz respeito ao que o autor chama de “eticidade”, me interessa pensar em como suas reflexões dialogam com o debate das políticas de branqueamento da população brasileira que faço nessa seção. Hall observa que quanto maior a relevância da “eticidade”, mais as suas características são tidas como fixas e inerentes a um determinado grupo, como essas características são consideradas algo transmitido por várias gerações e como o matrimônio pode ser usado para que seja garantido um ideal de “pureza” de um determinado grupo. Chamou-me atenção essa análise, pois é de forma similar que são promovidas as políticas de branqueamento da população brasileira.

---

<sup>7</sup> Entrevista do filósofo, teólogo e militante negro Frei Davi. Em (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 50).

<sup>8</sup> Mais sobre a eugenia em: STEPAN, NL. **Eugenia no Brasil, 1917-1940**. In: HOCHMAN, G., and ARMUS, D., orgs. Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. História e Saúde collection, pp. 330-391. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/7bzx4/pdf/hochman-9788575413111-11.pdf> Acesso em: 31/03/2021

Ótimo exemplo para operarmos com esse pensamento é a pintura “A Redenção de Cam”, obra de 1895, realizada pelo espanhol Modesto Brocos, no período em que o pintor lecionava na Escola Nacional de Belas Artes do Rio de Janeiro. A obra trata das questões raciais e das teorias de embranquecimento em um momento em que esse debate era efervescente. É importante destacar que o nome da obra já diz muito sobre o que ela pretende. Na bíblia, Cam é um dos filhos de Noé, que, após humilhar e expor o pai, é condenado pelo mesmo a ser escravo de seus irmãos, junto de seu filho Canaã. Cam é apontado na bíblia como um suposto ascendente dos povos africanos e é sob esse argumento que a escravização foi justificada durante muito tempo, no período colonial. A obra então, demonstra o que seria uma via de os descendentes de Cam se livrarem da sua “maldição”.

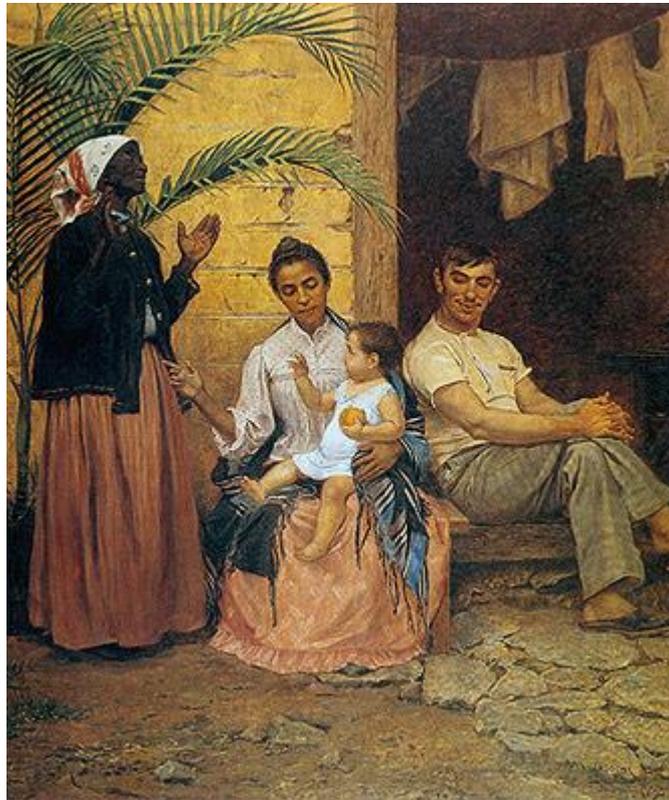


Figura 1 - Imagem da pintura “A Redenção de Cam” de Modesto Brocos. Disponível em: <https://d3swacfcujr1g.cloudfront.net/img/uploads/2000/01/001887002019.jpg>

No quadro, vemos uma suposta família inter-racial: uma avó negra de pele escura, uma mãe negra de pele clara, um pai branco e um bebê também branco. O quadro apresenta a gradação de cores entre as três gerações – da avó de pele mais escura até o bebê de pele mais clara, sentado no colo da mãe – como uma benção. A gradação de cores demonstra exatamente o objetivo das políticas que estavam em discussão e implantação naquele momento, de que era

necessário estimular as uniões entre brancos e negros, para o nascimento de uma geração que seria, supostamente, mais clara. Na imagem, a avó tem a face e as mãos levantadas para o céu, como se agradecesse por terem alcançado o livramento dessa maldição, através da união da filha “mestiça” com um homem branco, gerando o filho branco. É importante notar, também, que não se trata apenas de uma eliminação racial, relacionada às características físicas, mas também de uma eliminação cultural, se consideramos que as mulheres usam vestimentas ocidentalizadas, roupas que, inclusive, cobrem muito do corpo, remetendo a uma moral cristã.

A obra de Brocos retrata uma realidade brasileira nesse período e que se estendeu durante muitos anos. Estas políticas, utilizadas no país com o objetivo de embranquecer a população, justificam, em grande medida, as dificuldades de se definir quem é negro no Brasil, em termos de auto e heteroidentificação. Essas políticas foram pensadas e colocadas em prática desde o princípio da república brasileira. A ideia de branqueamento no Brasil pode ser vista de duas formas, segundo Petrônio Domingues (2004): uma, como a interiorização de modelos culturais brancos por pessoas negras e a negação dos modelos culturais negros; e, outra, o processo do clareamento gradual da cor da pele dos habitantes do país, através da miscigenação, por meio de uniões inter-raciais, da esterilização de mulheres negras e da vinda de imigrantes brancos para o Brasil. Sobre a primeira, entre outros elementos que serão pontuados posteriormente, as campanhas publicitárias de produtos alisadores de cabelos e clareadores de pele contribuíram, e muito, para essa propaganda do embranquecimento da população negra brasileira. Além disso, diversos humoristas brasileiros em vários períodos produziram charges extremamente racistas, inferiorizando pessoas negras, destinando a elas o lugar do sujo, do objeto sexual.

**Uma invenção maravilhosa!...**

**“O CABELISADOR”**

**ALISA O CABELLO O MAIS CRESPO SEM DOR**

---

Uma coisa que até agora parecia impossível e que consistia o sonho de alisar e alisar de presso, já é hoje uma realidade irrefutável.

Quem teria jamais imaginado que seria possível alisar o cabelo, por mais crespo que fosse, tornando-o crespo e sedoso?

Graças à maravilhosa invenção do nome “CABELISADOR”, empregada, em contacto com o seu “Pasta Magica”, alisa todo o qualquer cabelo, por mais crespo que seja.

Com o uso deste maravilhoso instrumento, os cabelos não só ficam naturalmente lisos, mas também mais compridos.

Quem não preferir ter uma cabeleira lisa, alisa e bonita em vez de cabelos curtos e crespos? Qual é a pessoa que não queira ser elegante e moderna?

Pois a razão “CABELISADOR” alisa o cabelo o mais crespo sem dor.

O nosso estylo contém tudo o necessário para esse fim, não havendo necessidade de solidificação. Fazerse tudo em casa, alisar e recomendar, sem perigo e sem a menor dor.

O “CABELISADOR”, ou “Pasta Magica”, aplica-se em todas as partes da cabeleira, por abundante não prejudica o cabelo, sendo a sua aplicação facilissima e sempre eficaz.



Fabricamos duas qualidades de “CABELISADOR”, uma para cabelo mais crespo, n.º 1, e outra para cabelos menos crespos, n.º 2.

Quando as Pastas Magicas N.º 1 ou 2, contidas no estylo se acabarem, encontram-se em sempre outras nas lojas farmaciaes e casas de perfumarias, etc., ou no nosso Depósito Geral, à Praça da Sé N.º 14, loja 4, 1.º andar — Tel. 2.1784 São Paulo.

Ficamos ao inteiro dispostos de nossa delicada clientela para todas as explicações que forem necessárias. Lembramos nos pontificamos a fazer demonstrações, de pessoas que assim o desejarem em nossas recepções, à Praça da Sé, 14, loja 4, 1.º andar, São Paulo.

Podemos enviar o “CABELISADOR” para toda a parte do Brasil mediante pagamento adiantado.

**LISTA DE PREÇOS**

Estylo completo, contendo um “CABELISADOR”, uma espátula especial, uma lata de Pasta Magica N.º 1 e uma lata de Pasta Magica N.º 2 . . . . . 48000

Um “CABELISADOR” . . . . . 48000

Uma espátula especial para o “CABELISADOR” . . . . . 10000

Pasta Magica N.º 1 ou N.º 2, cada latinha . . . . . 3200

Pelo Correio (registro) mais . . . . . 2800

---

**Modo de usar o “CAELISADOR”**

Primeira vez, começa-se lavando a cabeça com a Pasta Magica N.º 2, em seguida separam-se o cabelo em pequenas partes e esfrega-se o mesmo cuidadosamente com a Pasta Magica N.º 1, até sentir-se bem. Depois se toma-se o “CABELISADOR” na espátula especial contida no estylo para que se faça o cabelo cuidadoso em relação a parte grossa de modo a não se danar, e isto se deve ao instrumento. Experimentar-se o modo de utilizar sobre folha de papel, se não acreditar está quente de mais, sendo neste caso deixar-se esfriar um pouco. A seguir vai-se retirando uma porção de cabelo do cabelo do cabelo e vai-se passando o “CABELISADOR”, fazendo força de cima para baixo, como quem penteia o cabelo, começando e terminando bem sobre a cabeça.

É indispensável usar sempre a Pasta Magica N.º 1, antes de aplicar o “CABELISADOR”, o qual deve ser usado quente; logo que esfriar não pode ser aplicado novamente sobre a cabeça.

A Pasta Magica N.º 2 (para lavar o cabelo) não precisa ser usada mais do que duas vezes por dia.

Nas primeiras vezes e preferível usar o “CABELISADOR” e a Pasta Magica N.º 1 todas as noites, aumentando-se um pouco no passo bem aplicado no cabelo até de dia, para manter o cabelo bem liso.

Depois de alisar toda a cabeça, ter-se-á a passar o “CABELISADOR” mais algumas vezes no cabelo, mas somente com a parte grossa, com favor posterior ao mesmo.

No fim de pouco tempo o cabelo começa a comprimir, torna-se sedoso e sedoso.

Figura 2 - Propaganda Cabelisador, Jornal Clarim d' Alvorada, n. 16, ano VI, 1933

A imagem acima, propaganda do jornal *Clarim d'Alvorada*, de 1933, é um dos muitos exemplos de artifícios estéticos fortemente utilizados pela imprensa nesse projeto. O alisamento capilar como uma tentativa de tornar as pessoas negras mais “aceitáveis” do ponto de vista estético, ou seja, mais embranquecidas.

A charge a seguir, apresenta a representação do racismo em sua forma mais direta. Segundo Maria Margarete dos Santos Benedicto (2018), os negros estavam condenados à subalternidade, remetida ao passado histórico da escravidão e que reafirmava os estereótipos sociais. O humor e o riso, segundo ela, nesse sentido, possuíam “uma dupla função: a de promulgar o racismo e de amenizar o seu significado social” (BENEDICTO, 2018, p. 223).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Para mais sobre o papel do humor, das charges, na imprensa e sua influência na política de branqueamento da população brasileira: BENEDICTO, Maria Margarete dos Santos. **Quaquaraquá quem riu? Os negros que não foram... A representação humorística sobre os negros e a questão do branqueamento da belle époque aos anos 1920 no Rio de Janeiro.** Universidade de São Paulo (tese). São Paulo, 2018. 262 f.

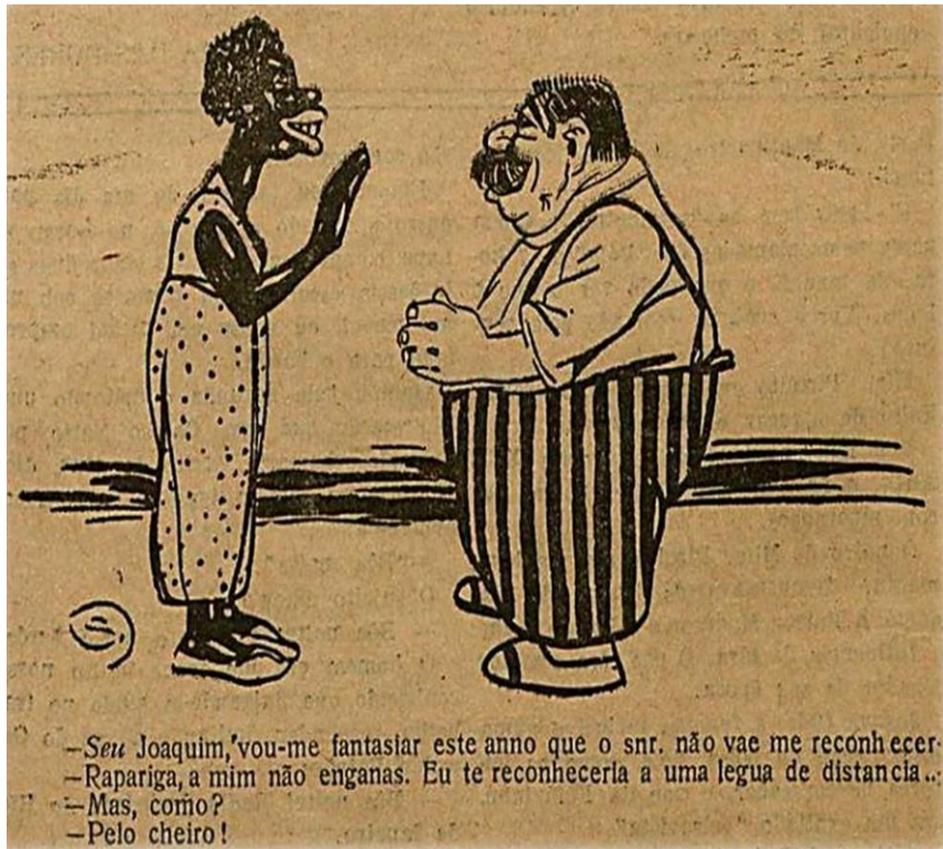


Figura 3 - Charge publicada na revista D. Quixote em 1925, mostra diálogo entre mulher negra e senhor português — Foto: Biblioteca Nacional Digital.

O ideal de branqueamento atendia aos interesses de uma elite e foi pensado como um projeto político. Buscou embasamento teórico e científico nas ideias eugenistas, na tentativa de confirmar as previsões de que dentro de um século não haveria mais pessoas negras no Brasil e, mais do que isso, que era necessário o trabalho em várias frentes da sociedade para que essa previsão se concretizasse. Dentre os motivos para crer nessa previsão, estava o pensamento eugenista de que, sendo biologicamente superiores, os genes brancos prevaleceriam sobre os genes negros. Dessa forma, em processos reprodutivos, a tendência seria de que os filhos de um casal composto por uma pessoa branca e uma negra nasceriam brancos ou de pele mais clara. Outro motivo para a previsão era de que as pessoas buscariam parceiros de pele mais clara para se unirem e, com isso, cada vez mais a população se miscigenaria, até o momento no qual não haveria mais pessoas negras ou indígenas no país. Observe que, nesta lógica, as pessoas negras deveriam procurar essas uniões, para “melhorar a raça”. Ao mesmo tempo que, para os brancos, esta não era uma opção interessante.

O tema da eugenia está presente no documentário *Menino 23*, produzido em 2016, baseado na pesquisa do historiador Sidney Aguilar. A pesquisa investiga a compra de 50 meninos de 9 a 12 anos, de um orfanato no Rio de Janeiro, entre os anos 1932 a 1941, em sua

maioria negros, por uma família de tendências nazistas, para realizarem trabalho forçado em uma fazenda no interior de São Paulo. Entre as histórias dos meninos que sobreviveram, o autor analisa o florescimento da supremacia racial branca no Brasil. A eugenia, nesse sentido, dava aos anseios dos antigos escravocratas uma resposta “científica” para a “degeneração” racial no Brasil. Essas ideias foram fortes e alcançaram até a Constituição de 1934, apontando que o estado teria a responsabilidade de fomentar a educação eugênica, afim de melhorar a raça no Brasil.

Art 138 - Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas:

- a) assegurar amparo aos desvalidos, criando serviços especializados e animando os serviços sociais, cuja orientação procurarão coordenar;
  - b) estimular a educação eugênica;**
  - c) amparar a maternidade e a infância;
  - d) socorrer as famílias de prole numerosa;
  - e) proteger a juventude contra toda exploração, bem como contra o abandono físico, moral e intelectual;
  - f) adotar medidas legislativas e administrativas tendentes a restringir a moralidade e a morbididade infantis; e de higiene social, que impeçam a propagação das doenças transmissíveis;
  - g) cuidar da higiene mental e incentivar a luta contra os venenos sociais.
- (Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 16 de julho de 1934, grifo meu)<sup>10</sup>

Outra estratégia para a política do branqueamento foi a grande abertura do país à imigração. Atrair os imigrantes “certos” para o Brasil, significava trazer pessoas não-negras, que iriam contribuir para o objetivo do branqueamento no país. Para justificar essa política, os argumentos de desqualificação sobre a população negra eram vários. Domingues aponta que a população negra era, no estudos de Oliveira Viana, considerada “bárbara, servil, de reduzida capacidade intelectual, inapta a aprender o conhecimento científico e cultural do branco europeu, além de ser descrita como uma ‘massa passiva e improgressiva’.” (DOMINGUES, 2004, p. 260)

Tendo isso em mente, é importante destacar que eram consideradas pretas as pessoas negras de pele mais escura e mestiças – o que chamarei aqui de negros de pele clara – escravizadas ou não. A gradação do tom de pele, além de outras características corporais, determinaria o lugar social ocupado pelo indivíduo. O discurso do branqueamento era de que quanto mais claro fosse o tom de pele, mais “evoluído” seria esse sujeito e mais encaminhado para o projeto de progresso da nação. Na prática, o que acontecia era que tanto pretos quanto

---

<sup>10</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm) Acesso em 31/03/2021.

mestiços sofriam com o racismo, com a inferiorização e com a falta de acesso ao básico para a sobrevivência. Destaco aqui a importância de pensar nas variadas formas pelas quais o racismo age e como, ainda que tenham alcançado algum acesso na sociedade brasileira, os negros de pele mais clara ainda eram subalternizados. Já nesse período, pós-abolição e de instalação da república, é possível observar as grandes questões relacionadas à autoidentificação. Sabendo que o imaginário social é o de associar às pessoas negras inúmeras características negativas, não é de se admirar que pessoas não quisessem ser identificadas como negras ou, ainda, não identificarem a si mesmas como negras.

É considerando toda essa miscigenação, acompanhada das políticas de branqueamento, do racismo e a manutenção desse imaginário – equivocado e racista – que persiste até os dias atuais, que podemos entender as dificuldades de se definir quem é negro no Brasil. Hoje ainda, as pessoas não querem ser identificadas como negras ou até mesmo não possuem a consciência de que são negras e não se declaram de tal forma, assumindo uma “identidade” de morenas, pardas, entre outras. Destaco essa dificuldade, pois, nesta pesquisa sobre pessoas negras, seus corpos e suas performatividades, optei por trabalhar com militantes e ativistas dos movimentos negros brasileiros do período delimitado, autodeclarados negros. Trabalho, ainda, com pessoas negras que não tenham necessariamente se declarado dessa forma, mas que podem ser lidas como negras pelo fenótipo que apresentam e que tiveram alguma participação nos movimentos negros.

O filósofo, teólogo e militante negro, Frei David, que participou da criação do Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC) e fundou o Educafro (Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes), aponta, em seu depoimento ao CPDOC, essas dificuldades na autoidentificação e narra como aconteceu esse processo na sua trajetória. Frei David conta que foi só ao ingressar no seminário que surgiu essa consciência racial, que aconteceu de maneira agressiva e invasiva. Durante uma espécie de “comemoração” ao dia 13 de maio, dia da assinatura da Lei Áurea, os seminaristas brancos decidiram colocar no centro do refeitório uma mesa para os seminaristas negros, que simbolizaria um navio negreiro.

Era a mesa do navio negreiro, uma homenagem, uma brincadeirinha que eles iam fazer com os negros. E como eu nunca me imaginei negro, sempre me vi como alguém “queimadinho da praia”, das praias capixabas, e não muito mais do que isso... Eu pensava: “Sou moreno porque sou mais de praia e ponto final.” Não assumia minha negritude. E então, frente a esse fato, criou-se um clima muito difícil. Na verdade, eu nem tomei para mim a missão de sentar naquela mesa do meio. Sentei normalmente nas mesas laterais, com os demais brancos. E na hora da brincadeira alguém gritou: “Êpa, tem uma cadeira vazia. Falta alguém. É o David.” Então foi lá meia dúzia de alemães grandões me

puxar pelas pernas, pelos braços e me botar na cadeira, no meio da mesa. Eu disse: “Espera aí. Vocês estão me ofendendo publicamente. Vocês estão me agredindo, estão me chamando de negro diante de todo mundo. Isso é agressão. Não aceito uma coisa dessas.” E assim que me soltaram no meio daquela mesa, eu enfiei a mão na jarra de água, derrubei uns dois copos, quebrei algumas coisas e saí, fui para o meu quarto para arrumar a mala e vir embora. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 49/50)

Além do próprio desconhecimento racial de Frei David, que não se considerava negro, mas alguém “queimadinho de praia”, é interessante observar como, nesse momento, apenas o fato de ser considerado negro foi recebido como uma ofensa, uma agressão suficiente para que o seminarista quisesse ir embora daquele lugar. A sua consciência e sua aceitação só foram tomar forma, segundo ele, com a conversa que teve com um formador do seminário.

E ali teve um formador que foi um cara muito estratégico, muito capaz, muito bem preparado. Eu já estava arrumando a mala e ele disse: “o que houve?” Eu disse: “Me chamaram de negro, me agrediram, portanto estou ofendido e vou embora.” Ele disse: “Tudo bem, se você quer ir embora, você vai. Mas faz o seguinte: fica ao menos até hoje à noite para a gente conversar. Vamos conversar um pouquinho, eu quero sentir melhor o que está acontecendo. Depois você vai embora. Não tem problema. Você quer ir, vai. Você é adulto.” À noite, fui lá no quarto dele, após o jantar. E ele criou todo um clima tranquilo: “Qual é o seu time?” Eu disse: “Sou Flamengo.” Elogiou o Flamengo e, de repente, ele disse: “Você tem aí a foto de sua mãe?” Eu disse: “Tenho sim.” Enfiei a mão na carteira, peguei a foto da mãe e mostrei para ele. Ele olhou: “Sua mãe é branca?” Eu disse: “Lógico. Eu sou branco, minha mãe tem que ser branca.” Ele cortou o assunto e, assim que percebeu que eu estava totalmente descontraído, fez a seguinte pergunta: “Tem uma foto do seu pai?” Eu disse: “Não tenho, não.” Ele disse: “Não tem?” Eu disse: “É, frei, ter, eu tenho, mas está lá na mala.” “Vai buscar.” Eu disse: “Mas a mala já está fechada e eu estou pronto para ir embora...” “Você vai embora, e eu quero conhecer pelo menos o seu pai de foto.”

Eu abro a mala, pego lá no fundo a foto do pai, trago e mostro para ele, todo humilhado. E ele diz: “Seu pai é negro!” Aí deu um choque geral. Parado, nem saí do lugar, nem para frente, nem para trás, nem baixava. Ele pegou um copo d’água e disse: “O que está acontecendo?” Eu não conseguia falar, e ele disse: “Olha, você sofre de uma doença grave de que você não é o culpado. Você sofre de uma doença perigosíssima, contagiante. Ela chama-se ‘ideologia do embranquecimento’. E só você tem o remédio para derrubar essa doença. Se você não trabalhar, não atacar essa doença, vai te estragar todo e você vai ser uma pessoa sempre sofrida.” Eu disse: “E como é essa doença?” Ele falou: “Essa doença leva a pessoa a rejeitar seu povo, sua raça, sua etnia.” (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 50)

Segundo Frei David, a partir dessa conversa é que ele começou a pensar nessas questões. Mesmo tendo um pai negro, nunca tinha tido qualquer conversa sobre a questão racial. Fazendo uma releitura de sua própria trajetória até ali, e da de seu pai, percebeu o esforço do pai de neutralizar os filhos da parte negra de sua família – que nem chegou a conhecer, tendo-se ligado

exclusivamente à família de sua mãe, composta de brancos. E foi com essa lembrança de sua história e da história de seu pai que ele tomou ciência da rejeição da questão racial em sua família, para posteriormente iniciar uma leitura crítica sobre as relações que a sua experiência pessoal e familiar tinham com o contexto brasileiro. E, além disso, questionar-se sobre de que maneira o seu trabalho como franciscano poderia se relacionar com a questão racial.

O caso de Frei David não é o único desse tipo nessa coletânea de depoimentos de militantes. Magno Cruz, que foi presidente do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN) de 1984 a 1988, também relatou resistência para se engajar no trabalho do CCN, pois não se considerava negro, mas moreno – que era inclusive o seu apelido na faculdade.

Essa questão da identidade é muito complicada, não é? Eu não dizia que não ia porque não me considerava negro. Mas no fundo eu tinha essa resistência. Pensava: como ia participar de uma entidade do movimento negro se eu não me considerava negro? Mas com os seminários e com as palestras, que houve muito, eu fui mudando. Vieram vários historiadores, o Joel Rufino<sup>11</sup> veio dar cursos etc. A Mundinha<sup>12</sup> deu o encaminhamento que eu acho que foi o melhor possível, porque foi de formação. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 55)

No caso de Amauri Mendes Pereira, doutor em Ciências Sociais e militante negro que participou da criação do Movimento Negro Unificado (MNU) em São Paulo, em 1978, além de integrar a direção do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), o “despertar” veio de um misto de união entre pessoas negras e a exclusão de pessoas brancas.

Na universidade eu também vi o racismo. Era coisa séria, porque a gente era um grupo – eu, Yedo, Denival, Carlos Magno, Luiz Carlos, João Carlos e outros –, e tinha uma coisa interessante, para a qual um dia nós despertamos. No Fundão tinha o bandeirão com mesas redondas. E nós éramos oito, nove ou dez, e as bandejas eram grandes, só cabiam no máximo quatro ou cinco em cima de uma mesa. Então o que a gente fazia? Botava a bandeja no colo. A gente não se separava. Até que alguém viu uma vez e disse: “Por que vocês estão assim?” “Porque nós estamos na nossa mesa.” Mas mesa de quem? Era a mesa dos negros. Em todas as outras mesas só tinha brancos. É interessante essa questão da identificação. A gente não se dizia “os negros”, e ninguém dizia para nós que nós éramos os negros e por isso estávamos separados. Não era assim. Era realmente algo que foi sendo percebido. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 61)

As identificações de cada um acontecem a seu tempo e de diferentes maneiras e vão se desenvolvendo conforme o sujeito decide buscar informações, referências e fazer reflexões

---

<sup>11</sup> João Rufino dos Santos foi um historiador, professor, romancista e intelectual engajado na causa negra, teve trabalhos censurados na ditadura militar.

<sup>12</sup> Mundinha Araújo é uma pesquisadora maranhense, foi uma das fundadoras do Centro de Cultura Negra (CCN) do Maranhão, em 1979).

sobre o tema. Por um lado, as políticas de branqueamento da população não funcionaram da forma esperada, promovendo um real extermínio das pessoas negras e o surgimento de novas gerações brancas; por outro, funcionaram e continuam a vigorar no que diz respeito à alienação de pessoas negras com relação à própria raça e à conseqüente negação, desvalorização e falta de interesse sobre o tema.

Apesar de ter fracassado o processo de branqueamento físico da sociedade, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na “negritude” e na “mestiçagem”, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior. (MUNANGA, 1999, p. 16)

O antropólogo Kabengele Munanga (1999, p. 15) aponta que essa política de branqueamento foi – e é – uma grande dificuldade enfrentada por movimentos negros. Partindo do ditado “a união faz a força”, o autor discute os motivos pelos quais essa união não é alcançada de forma suficiente para que os movimentos atinjam seus objetivos. Um motivo em particular me interessa aqui, para pensar os efeitos da ideologia do branqueamento nos movimentos negros brasileiros. Munanga aponta que o primeiro passo desses movimentos é a autoidentificação: reconhecer-se enquanto um participante, que compartilha de elementos comuns, sejam eles culturais, históricos, religiosos, de situação social – e, acrescento nesse ponto, – o elemento corporal. Nesse sentido, os movimentos negros enfrentam a dificuldade da política de branqueamento brasileira, que deixou como herança uma alienação no processo de identidade de negros e mestiços quando os dividiu. Pessoas mestiças muitas vezes não se consideram negras, ainda que enfrentem diversos estigmas e discriminações raciais. Isto retira uma parte da unidade desse movimento, que não consegue se autoidentificar e se unir para atuar nos movimentos. Sobre a mestiçagem, Munanga aponta que:

A mestiçagem, como articulada no pensamento brasileiro entre o fim do século XIX e meados deste século, seja na sua forma biológica (miscigenação), seja na sua forma cultural (sincretismo cultural), desembocaria em uma sociedade unirracial e unicultural. Uma tal sociedade seria construída segundo o modelo hegemônico racial e cultural branco ao qual deveriam ser assimiladas todas as outras raças e suas respectivas produções culturais. O que subentende o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças para criar uma nova raça e uma verdadeira civilização brasileiras, resultantes da mescla e da síntese das contribuições dos *stocks* raciais originais. Em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural. (MUNANGA, 1999, p. 90)

Tendo em mente que o objetivo de uma sociedade “unirracial e unicultural” não só não se concretizou como foi amplamente questionado pela sociedade e pelos movimentos negros, o autor aponta que existe uma zona cinzenta, vaga e flutuante, na qual as pessoas (pardas, mestiças, negras de pele clara) não se veem localizadas na categoria negros e nem na categoria brancos, apesar de esta última ser desejada. Munanga trata da realização do “*passing*”, pensando no desejo do mestiço de passar a ser, de tornar-se branco algum dia, considerando uma população alienada de sua consciência racial e formada nesse ideal de branqueamento.

A maior parte das populações afro-brasileiras vive hoje nessa zona vaga e flutuante. O sonho de realizar um dia o “*passing*” que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indisfarçáveis. Estes, por sua vez, interiorizaram os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam a sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante. Daí a alienação que dificulta a formação do sentimento de solidariedade necessário em qualquer processo de identificação e de identidades coletivas. Tanto os mulatos quanto os chamados negros “puros” caíram na armadilha de um branqueamento ao qual não terão todos acesso abrindo mão da formação da sua identidade de “excluídos”. (MUNANGA, 1999, p. 88)

Uma outra forma de abordagem da discussão da mestiçagem, presente no Brasil contemporâneo em alguns ciclos de militância, na internet e através de *youtubers* e mídias, é o colorismo, que aborda essa ideia de pigmentocracia presente na sociedade brasileira e atribui alguma “passabilidade”, ou seja, alguma possibilidade de acesso, de pessoas negras de pele clara a espaços majoritariamente brancos. Essa concepção se relaciona com o que Munanga aponta sobre a realização do “*passing*”, além das dificuldades de solidariedades entre os diferentes tons de negros para a formação desse processo de identificação coletiva. Assim, o desejo de se “passar por branco” ou de se aproximar desse ideal, vem acompanhado da negação da identidade negra, de estéticas negras, além da falta de unidade necessária ao movimento.

Outro fator que dificulta a união de pessoas negras, de pele clara ou escura, e de diferentes orientações políticas, de classe, etc, é o mito da democracia racial. Uma narrativa tão bem construída e sustentada que, apesar de fortemente criticada e desmentida, ainda hoje é creditada por muitas pessoas, negras inclusive. A ideia de democracia racial brasileira se relaciona muito com as políticas de branqueamento da população, apesar de serem projetos diferentes. Sobre a democracia racial, pontuo a seguir como ela se torna importante aliada para o processo de branqueamento e para a deslegitimação dos movimentos negros, amparada nas ideias equivocadas de que no Brasil não existem diferenças entre as raças, que se convive em plena harmonia, de que “somos todos brasileiros”.

### 1.3 “A pretendida democracia racial realmente é uma ficção ideológica”<sup>13</sup>: o mito da democracia racial brasileira e a consolidação do racismo

Os mitos existem para esconder a realidade. Por isso mesmo, eles revelam a realidade íntima de uma sociedade ou de uma civilização. Como se poderia, no Brasil colonial ou imperial, *acreditar* que a escravidão seria, aqui, por causa de nossa “índole cristã”, mais humana, suave e doce que em outros lugares? (FERNANDES, 2017, p. 29)

Quando discute a questão da democracia racial no Brasil, Florestan Fernandes (2017, p. 31) destaca o seu papel de mito na sociedade e como esse mito é criado com o objetivo de esconder uma realidade. Os motivos para que essa realidade seja escondida podem ser vários: a vergonha, a negação ou o desejo de maquiagem uma verdade, para que pareça mais atraente ou menos deplorável. Independentemente de quais sejam os motivos, esse mito se arraigou na sociedade, como aponta Fernandes, tornando-se uma espécie de verdade absoluta, que não pode ser questionada ou contestada. Pelo menos em determinados momentos. O autor aponta ainda que o mito da democracia racial só vai ser mais duramente questionado, quando os atingidos por ele alcançarem força e poder intelectual, político social; e, através do que chama de protesto negro, vão não só contestar, mas apontar outras formas mais democráticas de coexistência na sociedade brasileira. Para que isso aconteça, seria necessário que esses indivíduos conseguissem ser vistos, notados pela sociedade, algo que fica especialmente difícil de acontecer, já que muitos têm a própria existência negada. Mas o protesto negro surgiu e cresceu no Brasil – com variações em sua intensidade, conforme os momentos políticos do país – e continua suas reivindicações, ainda que não alcance em todos os momentos a notoriedade desejada.

Destaco esses temas, apresentados por Fernandes, do mito da democracia racial e do papel do protesto negro na sociedade brasileira, pois os entendo, como muito importantes para esta pesquisa. Em primeiro lugar, considero a criação do mito da democracia racial como mais uma forma de – mais que desumanizar – negar a existência da população negra no Brasil. E, em segundo, acredito que através das diversas formas de protesto negro que analisarei no decorrer desse trabalho, ficará nítida a importância que essas manifestações têm para a visibilidade da luta negra no Brasil e, além disso, para a formação de indivíduos negros, em um

---

<sup>13</sup> AZEVEDO apud NASCIMENTO, 2016, p. 53

sentido educador e político, mas também em um sentido humano. Os movimentos funcionam, para além de seus objetivos políticos e sociais, como pontos de diálogos, de convivência e de socialização, que contribuem para a formação humana dos participantes, além de uma formação identitária em torno da raça, mas também de outros marcadores. Considerando os efeitos tanto das políticas de branqueamento, quanto do enraizamento do mito da democracia racial, é possível que em um espaço de questionamento, questões pessoais e individuais também sejam trabalhadas, ainda que de maneira indireta.

Abdias do Nascimento aponta a contradição entre a “democracia racial” e as políticas de branqueamento da população brasileira. A existência de políticas de branqueamento já explicita o mito da coexistência pacífica entre diferentes raças no Brasil. Além disso, o autor trata dessa questão da identificação de mestiços e como, na prática, ela se revela não somente como uma forma de genocídio da população negra, mas, ainda, como uma farsa. Apesar do branqueamento, essas pessoas não atingiam a condição de igualdade com pessoas brancas, ainda que em alguns casos recebessem um tratamento diferenciado. Ao mesmo tempo em que não se identificavam como negros, essas pessoas miscigenadas, mestiças ou negras de pele clara também não eram vistas pela sociedade como brancas e a desigualdade se explicitava nessa diferenciação.

Ocorre que nenhum cientista ou qualquer ciência, manipulando conceitos como *fenótipo* ou *genótipo*, pode negar o fato concreto de que no Brasil a *marca* é determinada pelo fator étnico e/ou racial. Um brasileiro é designado *preto, negro, moreno, mulato, crioulo, pardo, mestiço, cobra* – ou qualquer outro eufemismo; e o que todo o mundo compreende imediatamente, sem possibilidade de dúvidas, é que se trata de um *homem-de-cor*, isto é, aquele assim chamado descende de africanos escravizados. Trata-se, portanto, de um *negro*, não importa a gradação da cor da sua pele. (NASCIMENTO, 2016, p. 48)

Nesse sentido, é fundamental pontuar como a recusa da existência de uma população negra, relacionada ao mito da democracia racial, é um projeto político que tem como objetivo a ideia de reunir todo o povo brasileiro, sob a identidade nacional e a condição apenas de brasileiros, pretensiosamente deixando de lado todo o recorte racial pelo menos na teoria, já que na prática esse recorte estava presente todo o tempo sob a forma da discriminação e do racismo. Além disso, novamente, o fato de não identificarem os mestiços como negros, já nesse momento, advém dessa política, que dura até hoje, a partir da qual muitas pessoas negras de pele clara, mestiças, pardas, atualmente não se consideram negras.

A invisibilidade foi uma prática colocada a serviço do branqueamento em duplo sentido. Primeiro, produziu um certo olhar que negava a existência do

negro, como forma de resolver a impossibilidade de bani-lo totalmente da sociedade: “não é que o negro não seja visto, mas sim que ele é visto como não existente”. Segundo, ao ocultar a presença do negro publicamente, mais facilmente operava uma espécie de silêncio em torno da questão racial. (DOMINGUES, 2004, p. 260/261)

É nesse sentido da invisibilidade, apontada por Petrônio Domingues, que ressalto a importância dos estudos de Achille Mbembe sobre a necropolítica e os de Judith Butler sobre a performatividade e o direito de aparecer. As políticas destacadas tinham diversos objetivos para a população negra e nenhum deles era de que essa população fosse vista, de fato, ou tratada dignamente. Quando Butler se questiona quais são os corpos que podem aparecer no espaço público, ela está apontando a diferença colocada entre os corpos que são desejáveis, que performam determinados estereótipos aceitáveis socialmente, e os corpos que não o são. Mbembe cunha o termo necropolítica, como um poder institucional, estrutural que define quais povos têm direito à vida e quais podem morrer. As ferramentas empregadas para essas mortes variam desde o extermínio puro, através de guerras e armas, até a falta de políticas de assistência básica que garantam a sobrevivência da população.

O diálogo que proponho entre Butler e Mbembe, é no sentido de pensar em como certas populações têm o seu direito à sobrevivência negado institucionalmente. Além disso, como, através da aparição desses corpos no espaço público, são gerados incômodos, questionamentos, reivindicações. Butler aponta como a reunião desses corpos e o que eles performam é capaz de colocá-los no espaço político, bem como suas demandas.

Do meu ponto de vista mais limitado, quero sugerir somente que quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária. (BUTLER, 2018, p. 17)

A condição precária de vida da população negra brasileira está expressa aqui pelas políticas já destacadas, além de toda a violência física, psicológica e social que será melhor desenvolvida no segundo capítulo. Destaco ainda a importância dos trabalhos do intelectual negro Abdias do Nascimento no que diz respeito à política de branqueamento da população brasileira. Nascimento aponta como se trata de um dos projetos genocidas empregados em vários níveis institucionais no Brasil, com o objetivo único de eliminar do país qualquer vestígio de herança africana para atingir o ideal civilizatório europeu e branco, considerado superior.

É importante não desvincular a questão da democracia racial da formação do estado brasileiro, que dependia de uma unificação nacional e ideológica brasileira para se sustentar. Além disso, é fundamental passar pela questão da desigualdade social no país, que nunca foi resolvida e que, ainda hoje – apesar das vitórias conquistadas pelos movimentos negros – atinge a maioria da população negra. É necessário, também, pontuar que a democracia racial é um discurso que não se sustenta apenas cotidianamente, mas que foi sustentado academicamente por muito tempo e ainda persiste no que chamamos de identidade nacional, bem como no imaginário social. Como se pensar em uma convivência pacífica e unificada entre as raças em uma sociedade marcada pela desigualdade? Desigualdade que vai além das relações econômicas e, como apontado anteriormente, hierarquiza os próprios corpos, a partir de características fenotípicas, atribuindo a eles um lugar de exclusão e inferioridade relacionado à escravização.

Desde os tempos de vida nacional aos dias de hoje, o privilégio de decidir tem ficado unicamente nas mãos dos propagadores e beneficiários do mito da “democracia racial”. Uma “democracia” cuja artificiosidade se expõe para quem quiser ver; só um dos elementos que a constituiriam detém todo o poder em todos os níveis políticos-econômico-sociais: o branco. Os brancos controlam os meios de disseminar as informações; o aparelho educacional; eles formulam os conceitos, as armas e os valores do país. Não está patente que neste exclusivismo se radica o domínio quase absoluto desfrutado por algo tão falso quanto essa espécie de “democracia racial”? (NASCIMENTO, 2016, p. 54)

O intelectual negro Abdias do Nascimento (2016, p. 111) analisa a democracia racial ao pensar nas políticas institucionalizadas de genocídio da população negra no Brasil, entendendo-a, como uma metáfora perfeita para designar o racismo brasileiro, bem como a sua utilização no sentido de exterminar a “herança africana” do país, assim como os seus descendentes. Um racismo que não é óbvio, como no caso dos Estados Unidos e nem legalizado como o *apartheid* na África do Sul, mas que é eficaz no que se propõe e está profundamente enraizado na sociedade. As ideias de assimilação, aculturação e miscigenação presentes no ideal da democracia racial aparecem fortemente atreladas a diversas políticas de branqueamento da população, o que, para Nascimento, concede aos negros apenas um “privilégio”: o de se tornarem brancos, tanto física quanto culturalmente. A hierarquização racial utilizada como uma ferramenta política de segregação impede a existência de uma democracia racial e a torna fantasiosa, na medida em que tal integração significa a adequação de corpos negros aos ideais brancos. A crença na inferioridade de povos africanos e de seus descendentes permanece intocada e a “convivência harmônica entre diferentes raças” no Brasil, apenas tenta esconder

os enormes esforços feitos para exterminar a população negra. Além disso, existe ainda, de forma discursiva, uma negação da diferença no discurso “somos todos brasileiros”, que não só finge incluir grupos que, na prática, são excluídos, mas que ainda nega um direito de existência a esses corpos.

O mito da democracia racial, aliado às políticas de branqueamento, são partes estruturantes do racismo no Brasil e, como já foi apontado, contribuíram, e muito, para a dificuldade de identificação, autoidentificação e/ou para uma definição do que é ser negro no Brasil, de quais são os corpos negros aqui. É ciente dessa dificuldade e complexidade do tema e entendendo que o “ser negro” não se constitui em um bloco homogêneo, que tento definir e analisar algumas formas do que entendo o “ser negro” nesta pesquisa.

#### **1.4 – “Ser negro é tornar-se negro”<sup>14</sup>: o processo de construção do “ser negro” e suas influências**

*“Ser negro é [...] tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro.”*  
(Neusa Santos Souza)

Tal como discutido por Gomes, entendo que o “ser negro”, tanto no Brasil quanto em outros lugares do mundo, não é uma constituição homogênea, um bloco, existem diversos elementos que o compõem. O “ser negro” é variável e múltiplo, independente da região em que esses corpos estejam. Considero importante pontuar essa multiplicidade, visto que essa visão homogeneizante sobre os corpos negros ainda é bastante comum socialmente e que um de seus efeitos, grande parte das vezes, é a destituição da humanidade destes corpos. A ideia de que negros são “todos iguais” contribui ainda para a manutenção de estereótipos racistas, dá credibilidade a eles. Parto dessa afirmação, ainda, para dar início à complexa discussão sobre o que está sendo chamado de “corpos negros” neste trabalho. Definição difícil, justamente tendo

---

<sup>14</sup> SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

em vista que os corpos negros são múltiplos e que suas características – físicas, culturais, econômicas e sociais – variam bastante.

Produzir algo que se pretenda uma definição do que é ser negro, foi uma parte muito desafiadora desta pesquisa, tanto pelas dificuldades políticas e sociais brasileiras, já discutidas neste capítulo, quanto por questões que atravessam a minha trajetória pessoal. A ideia aqui, então, é de não só definir o “ser negro” a partir de uma visão unicamente minha e das referências teóricas estudadas, mas de me valer da construção da negritude de outros para pensar essa questão, através dos depoimentos. Contarei, para isso, com a ajuda de depoimentos dados por lideranças dos movimentos negros brasileiros que tratam sobre a questão da consciência racial e do descobrir-se negro no mundo.

As reflexões de intelectuais negros e negras auxilia na reflexão que proponho, sobre um conjunto de fatores pelos quais um ser humano se localizaria, na categoria de pessoa negra, pensando no caso específico do Brasil. Kabengele Munanga (2009) aponta que a construção de uma identidade cultural ideal contaria com os fatores histórico, linguístico e psicológico. Porém, o que temos na realidade são transições desse ideal até o caso extremo da crise de identidade, devido a uma exacerbação desses fatores. Munanga trata, então, da importância da consciência histórica, de se localizar na história, os seus antepassados, para a construção de uma identidade. Aponta as dificuldades desse movimento no caso de pessoas negras, que tiveram suas histórias não contadas ou contadas através de outro ponto de vista, e como isso se conecta à dificuldade de identificação, tendo em vista que “o afastamento e a destruição da consciência histórica eram uma das estratégias utilizadas pela escravidão e pela colonização para destruir a memória coletiva dos escravizados e colonizados” (MUNANGA, 2009). Além disso, considerando fatores linguísticos, no caso de pessoas negras da diáspora, ocorre ainda a perda da língua materna, que se encaixa também na estratégia apontada, de destruição e de uma memória coletiva dos escravizados e colonizados.

A luta desses movimentos passa, então, por uma tentativa de recuperar, reconstruir suas histórias, reconhecer a importância das pessoas negras para a formação do Brasil, reconstruir suas linguagens. E na medida em que se constrói essa nova visão sobre o coletivo, constrói-se também uma nova visão sobre si. Outro elemento fundamental apontado pelo autor e de grande importância para esta pesquisa é a necessidade de “recuperação de sua negritude na complexidade biológica”. Essa recuperação da negritude é importante aqui, seja ela pautada na aparência, na corporalidade ou nas construções mais subjetivas do ser negro. Nas fontes analisadas, essa recuperação, ou consciência, acontece de diferentes formas, positivas e

negativas. Algumas vezes por meio do reconhecimento de si em outra pessoa, dos ensinamentos de familiares ou, ainda, pelo racismo. A psicóloga negra Vanda Menezes, uma das fundadoras da Associação Cultural Zumbi, no ano de 1979, aponta que, para ela, essa consciência aconteceu por meio do pai.

Aprendi a negritude com meu pai, Martiniano Barbosa dos Santos. Ele me ensinava por que meu cabelo era encarapinhado, por que minha pele era negra, preta. Ele contava as histórias do continente africano, se reportava a uma terra de onde nós viemos. Não falava “o continente africano”, com essas palavras. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 45)

A recuperação do continente africano como um lugar de origem e de onde busca-se referências para a valorização de si, de ser negro, é uma prática muito utilizada nesse processo de recuperação da negritude. As referências nem sempre são feitas entendendo a complexidade do continente e de sua história. De qualquer maneira, ainda é uma forma importante de tentar recuperar uma história sobre as pessoas negras que não é amplamente contada e que tem efeitos positivos na formação dos indivíduos. A recuperação da negritude através desse viés histórico se mostra, então, necessária e fundamental para os sujeitos negros, tendo em vista o processo de branqueamento da população brasileira, que contribuiu para o surgimento de uma população mestiça no país.

Nilma Lino Gomes (2008, p. 20) aponta que a construção da identidade significa para ela ao mesmo tempo um processo interno, de reconhecimento e consciência, e um processo externo, de como se é visto pelo outro, pela sociedade. Nesse sentido, pontua a importância de características físicas nesse processo de identificação, do corpo, dos traços, da cor da pele e da textura do cabelo como os elementos que são vistos pela sociedade e que localizam determinadas pessoas na categoria de negras. Essa leitura foi fundamental para o entendimento que apresento de que o corpo e o cabelo são mais do que apenas dados biológicos, especialmente no caso de pessoas negras. Corpo e cabelo, como destaca a autora, são elementos pensados pela cultura e, por isso, devem ser analisados também por essa chave, considerando a relação que esses elementos têm com o olhar que vem de fora, do outro.

Partindo dessas reflexões, entendendo como esses elementos são fundamentais no processo de identificação, podemos compreender o cabelo crespo como um elemento cultural que expressa diferentes posições políticas, culturais, dependendo da forma como é manuseado. Se é apresentado através de alisamentos, se é usado para resgatar penteados africanos, se se inspira em uma influência estadunidense, como a valorização do *black-power*. O que isso nos

diz? São várias as formas nas quais os cabelos crespos podem ser apresentados; e quais as significações e os sentidos que podemos retirar deles?

No Brasil, a construção da(s) identidade(s) negra(s) passa por processos complexos e tensos. Essas identidades foram (e têm sido) ressignificadas, historicamente, desde o processo da escravidão até às formas mais sutis e explícitas de racismo, à construção da miscigenação racial e cultural e às muitas formas de resistência negra num processo – não menos tenso – de continuidade e recriação de referências identitárias africanas. É nesse processo que o corpo se destaca como veículo de expressão e de resistência sociocultural, mas também de opressão e negação. O cabelo como ícone identitário se destaca nesse processo de tensão, desde a recriação de penteados africanos, passando por uma estilização própria do negro no Novo Mundo, até os impactos do branqueamento. (GOMES, 2008, p. 21)

O destaque atribuído ao cabelo é proposital, desde o início das formulações sobre este trabalho o cabelo foi um elemento fundamental. Pensa-lo por uma chave social, cultural e política foi uma das grandes motivações para a energia que dedico a esta pesquisa. O cabelo é ainda o elemento através do qual a minha identificação vai se construindo ao longo da vida, já que foi um dos principais pontos de ataque e, posteriormente, um dos principais símbolos de resistência. Além disso, o cabelo tem um lugar de destaque também nos depoimentos de militantes dos movimentos negros brasileiros quando rememoram a forma como a questão racial aparece em suas trajetórias, como cria forma e se transforma com o tempo.

A militante negra e comunicadora social Mundinha Araújo, quando relembra a sua iniciação na questão racial, destaca a importância do irmão, da influência do que acontecia nos Estados Unidos e suas referências.

Aí meu irmão começou a dizer: “Bota isso na cabeça de vocês.” Primeiro, ele disse que já estava começando o movimento *black power* nos Estados Unidos. Ele já vem com o cabelo natural e diz: “Parem de alisar esse cabelo. Fica horrível. Preto tem que usar o cabelo como ele é.” E ele falava assim: “E vocês não são mulatas coisa nenhuma. Nós somos todos pretos.” Esse nosso irmão é que começa a discutir a questão racial com a gente dentro de casa. Mais isso era todo o tempo: ele vinha de férias e o nosso assunto era só esse. [...] E eu também acompanhava o movimento dos Estados Unidos. A Angela Davis vai ser a minha inspiração. Quando eu vi aquela mulher com aquele cabelo natural imenso, e os Jackson Five, aquela família todinha, aí eu me encantei. Eu disse: “Ah, eu vou deixar meu cabelo ficar assim.” E parei de passar pasta. Isso já era 1967, 68, eu já estava no magistério e tudo. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 66/67)

Através do relato de Mundinha Araújo é possível perceber a força que o cabelo *black* tem no seu processo. Das incisivas do irmão sobre a valorização da negritude e, ainda, da

relação entre isso e a questão da identificação com outra mulher negra, da representatividade, que ocorreu nesse despertar para o resgate da sua negritude. Ver outra mulher negra, Angela Davis, apresentando-se publicamente com aquela estética causou um sentimento de pertencimento e de possibilidade que incentivou a própria mudança. Além dessa identificação mais distante, com uma grande referência para os movimentos negros, é importante – ainda que não seja fundamental, como veremos – uma identificação mais próxima, em sua cidade, nos meios em que circulava. Acredito que essa identificação e representação mais próxima auxilie no sentido de tornar essa mudança algo mais fluido e, em alguns casos, menos dolorosa. Mundinha Araújo destaca ainda esse sentimento de pertencimento e de identificação, quando conta sobre sua viagem ao Rio de Janeiro e sobre a influência que nesse momento o Movimento Black Rio e seus participantes tiveram em seu processo de retorno ao cabelo natural, ao resgate da negritude.

Em 1967, eu vou ao Rio pela primeira vez. Fiquei lá onde meu tio morava, em Parada de Lucas, mas ia para o Centro. E já tinha o movimento *hippie*, aquelas pessoas com as túnicas, saias longas, e já tinha negros também usando o *black power*. Eu disse: “Meu Deus!” Fui acompanhando a lavagem cerebral que eu tive para o bem, para me assumir como negra. Isso se refletiu também no meu vestuário. Eu disse: “Nossa!” As roupas que eu levei, todas tão formais... Eu me vestia tão formalmente que as minhas fotos com 20 anos parecem de uma senhora. E lá as pessoas davam força. Porque era novidade também você ir deixando o cabelo natural. Foi no final dos anos 1960, quando já tinha o movimento Black Rio, na Zona Norte, e eles já estavam todos com aqueles cabelos enormes, passavam perto de mim e me cumprimentavam. Pronto, aí eu comecei a ver que estava relacionada de fato com uma comunidade. E achando aquilo muito bonito. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 67)

É nesse sentido de apoio e reconhecimento, narrado por Mundinha, que pontuo a importância dos espaços de sociabilidade no processo de construção da identidade negra, sejam eles os bailes ou quaisquer espaços onde pessoas negras se encontram para socializar, para discutir a questão racial ou, ainda, para se arrumar, como os espaços dos salões de beleza étnicos pesquisados por Gomes (2008). No caso de Mundinha o espaço do Rio de Janeiro, já influenciado pelo Movimento Black Rio, mostrou-se um local de reconhecimento e apoio para a mudança que ela atravessava em sua estética, em sua relação com o corpo. No processo de voltar ao cabelo natural, de aderir a outros estilos de roupas, de ver o seu corpo de outra forma e ser vista também. Esse reconhecimento acontecia, fosse através de outras pessoas que circulavam com cabelos e corpos que se pareciam com os dela, fosse através do cumprimento que uma pessoa negra fazia a outra. Essa prática do cumprimento é muito comum ainda hoje,

especialmente em espaços onde a presença do negro não é considerada “natural”, como é pontuado pelo militante negro Hédio Silva Júnior, ao relembrar acontecimento semelhante.

No caso de Hédio, foi através desse cumprimento que ele iniciou sua participação em uma organização negra, chamada Movimento Socio-Cultural da Comunidade Negra de São José dos Campos, envolvendo-se também com o jornal *Pixaim*, do qual se tornou editor em pouco tempo. De forma parecida com Mundinha de Araújo, sua iniciação da consciência racial foi também influenciada por uma referência estadunidense: Martin Luther King.

Eu li o livro [biografia do Martin Luther King] e fiquei com aquilo na cabeça: “Que legal que nos Estados Unidos tinha uma negrada que ficava junto. [...] Este fato foi, um pouco, digamos assim, um *start* em termos de elaboração mesmo, de começar a racionalizar experiências que obviamente nós vivenciávamos no cotidiano, com as piadas, com a convivência com os colegas, e também em situações de conflito, com a coisa do macaco, com as ofensas que tinham um componente racial explícito. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 60)

Outro destaque é como essa racionalização da raça acontecia ainda de maneira negativa através de experiências de racismo. É importante retomar minha justificativa do início do capítulo, sobre as possibilidades no ato de produzir alguma definição sobre o “ser negro(a)” e esse processo de tomada de consciência. De permitir que pessoas negras falem e não só das suas cicatrizes, compreendendo que essas cicatrizes aparecem nos depoimentos, mas aparecem também outros elementos, positivos, de afeto, de cuidado. No caso de Mundinha de Araújo, essa solidariedade e o reconhecimento experimentado no Rio de Janeiro não se perpetuaram quando ela retornou ao Maranhão. Mundinha aponta que foi a primeira mulher negra a usar o cabelo natural, em São Luís, e, como isso chamava atenção, rendeu-lhe agressões e vaias na rua.

“É mulher, de onde saiu isso?” “É Tony Tornado?” Eu preciso saber o ano em que o Tony Tornado apareceu no festival com o cabelo *black power*, porque eles me chamavam assim: “Tony Tornado, vai alisar esse cabelo!” E eu era tímida. [...] Eu disse: “Nossa, e agora?” Mas nunca pensei, em nenhum momento, em alisar o cabelo. [...] Tinha um colégio particular São Luís. Bastava ter um aluno na janela ou na porta, me via de longe, que eles vinham chegando para a porta e para a janela. Quando eu tinha que passar na frente do colégio, já estava aquela aglomeração só pra me ver e dar vaia: “Ê, diabo, vai alisar esse cabelo!” “O que é isso? É o cão?” E eu tinha que enfrentar isso, não sei quantos dias durante a semana, mas nunca mudei de rua. Eu poderia ir pela outra rua para não passar na porta do colégio. Eu dizia: “Não. É o meu cabelo. Não vou deixar que esses moleques me abatem.” Mas aquilo incomodava. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 67/68)

O processo de aceitação e afirmação da sua própria estética, seu corpo, causava incômodo nas pessoas, que a agrediam, e, uma das formas encontradas para resistir a essas opressões era o ato de continuar existindo, apesar delas. O ato de não se deixar abater e se curvar diante do desejo expresso por outros de que ela se adequasse à norma. O sentimento de ser uma “novidade” em um espaço, bem como as lembranças de como lidar com as agressões que isso acarretava, aparecem também na fala de Edson Cardoso, militante do MNU em Brasília nas décadas de 1980 e 1990, quando trata da estética negra:

[...] porque os Estados Unidos tiveram uma força muito grande em chamar a atenção e mostrar as coisas. Havia uma moda diferente, todo um visual que as pessoas estavam vestindo e fazendo em seu cabelo. E para os negros havia um referencial diferenciado. Você ainda estava numa época em que os bairros populares em Salvador, por exemplo, de maioria negra, tinham placas afixadas: “Alisa-se cabelo”. Quando cheguei em Brasília, conversando com a Lourdes Teodoro, ela me disse assim: “Edson, eu fui a primeira pessoa a usar o cabelo *black power* em Brasília e eu sei o que eu sofri com isso.” Então, com essas mudanças que vieram na aparência, um cabelo mais negro era uma atitude de rebeldia. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 87)

O caso de Edson, a lembrança de sua conversa com a escritora negra Lourdes Teodoro<sup>15</sup>, evidencia os benefícios de estar entre um grupo com quem a identificação acontece, durante esse processo, como um espaço não somente de reconhecimento, mas de força, incentivo e apoio. Os locais de socialização negros foram e são, ainda hoje, espaços onde se pretende encontrar esses sentimentos, sentir-se à vontade.

Hoje eu verifico também: por que eu saía da Tijuca, de repente, e ia para Madureira? Lá em Madureira eu me sentia mais à vontade. Embora não fosse um ambiente exclusivamente negro e houvesse “jogos” dessa coisa racial. [...] E o que eu fazia? Pegava a *Ebony*, que tinha um formato de *Life* antiga, aquela revista grande, botava aquela pilha de *Ebony* debaixo do braço, ia para lá e ficava mostrando: “Olha aí. Deixa o cabelo assim também. É legal.” E alguns diziam: “Não. Isso fica legal em você, não fica em mim.” Mas, rapidamente a coisa pegou. Claro, não foi por minha causa. Tinha televisão, filmes americanos etc. Rapidamente aquilo se alastrou, até que, num determinado momento, todos os negros usavam afro, independentemente de qualquer coisa. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 70/71)

A procura por espaços onde seja possível “sentir-se à vontade” não é exclusividade desse momento e nem de pessoas negras – existem grupos de pessoas que são alvos de diversas opressões, mulheres, mulheres negras, pessoas LGBTs e diversos outros que procuram

---

<sup>15</sup> Maria de Lourdes Teodoro (1946) escritora, graduada em Letras, em Brasília, professora de língua e literatura francesa no Centro de Ensino Unificado de Brasília (Ceub), doutora em literatura comparada pela Universidade de Paris III – Sorbonne.

justamente esse sentimento: sentir-se parte de algo, não se sentir diferente, sentir-se seguro. No caso de mulheres, por exemplo, as auto-organizações de mulheres, como espaços restritos a elas, dão essa sensação de segurança, de estar entre pares, de conseguir compreensão, acolhimento. Na fala anterior, Carlos Alberto Medeiros aponta, os motivos pelos quais fazia sentido, para ele, deslocar-se para outro espaço que, ainda que não fosse exclusivamente negro, era um local onde encontrava esses sentimentos. Outro ponto interessante é a forma como Carlos tentava levar a sua própria descoberta, através da revista *Ebony*, para outras pessoas que, ele julgava, deveriam inteirar-se sobre o assunto, buscando de alguma maneira uma conscientização entre as pessoas com quem se relacionava.

Das referências, das pessoas que fazem despertar essa sensação de identificação, no caso brasileiro, Lélia Gonzalez tem grande destaque. A partir de suas apresentações públicas, de suas produções sobre a negritude, a amefricanidade, e suas formas de pensar o Brasil, Gonzalez inspira e motiva diversas pessoas nesse processo de descoberta, de tomada de consciência do ser negro.

### **1.5 “De fato, quando eu ouvi a Lélia Gonzalez, descobri o que eu queria ser quando crescesse”<sup>16</sup>: Lélia Gonzalez e a representatividade na construção do “ser negra”**

Lélia Gonzalez foi uma intelectual negra, autora, política, professora, uma das fundadoras nos estudos sobre relações raciais no Brasil, militante do Movimento Negro Unificado e de outros grupos. Alex Ratts e Flávia Rios, autores de uma biografia de Lélia Gonzalez (2010), apontam a responsabilidade de se produzir um texto desse tipo sobre esta mulher. Explicam que, mais do que um “resgate” de uma pessoa negra muito reconhecida, é um trabalho maior já que “essa intelectual ativista faz parte de um esforço coletivo de legitimação intelectual protagonizado pelo movimento negro e feminista no processo de redemocratização do Brasil” (RATTS; RIOS, 2010, p. 13)

A inserção de Gonzalez nesta pesquisa deve-se ao fato de que esta importante intelectual trabalhou a questão da ideologia do branqueamento, tanto em sua produção intelectual quanto em nível individual. Sua presença nesta pesquisa, então, vem de uma dupla motivação: a forma como essas questões eram latentes na construção de sua identidade e, ainda, como eram levadas aos debates intelectuais, acadêmicos, políticos de Gonzalez. A autora apontava que suas

---

<sup>16</sup> Entrevista de Sueli Carneiro (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 54).

tentativas de embranquecer só cessaram depois de adulta, com a compreensão do que o processo de branqueamento significava, e significa, em nossa sociedade.

Fiz escola primária e passei por aquele processo que eu chamo de lavagem cerebral dado pelo discurso pedagógico brasileiro, porque, na medida em que eu aprofundava meus conhecimentos, eu rejeitava cada vez mais minha condição de negra. E, claro, passei pelo ginásio, científico, esses baratos todos. (GONZALEZ, 1979, p. 202)

É importante pensar na relação que Lélia Gonzalez faz entre os estudos e a consequente rejeição da sua condição de negra. De fato, esse era um caminho tomado por outras pessoas negras e isso se relaciona com um projeto nacional de branqueamento, pois nesses espaços esse debate estava presente, sempre relacionado ao ideal de progresso da nação. Em uma entrevista a *O Pasquim*, em 1986, quando perguntada sobre seu relacionamento com o movimento negro, essa questão aparece novamente.

Meu relacionamento era sempre uma coisa estranha. Quanto mais você se distancia de sua comunidade em termos ideológicos, mais inseguro você fica e mais você internaliza a questão da ideologia do branqueamento. Você termina criando mecanismos para você se segurar, houve, por exemplo, uma fase que eu fiquei profundamente espiritualista. Era uma forma de rejeitar meu próprio corpo. Essa questão do branqueamento bateu muito forte em mim e eu sei que bate forte em muitos negros também. (GONZALEZ apud RATTS; RIOS, 2010, p. 38)

Esse branqueamento e o posterior rompimento com ele, pode ser percebido no corpo da intelectual ao longo do tempo. Nas décadas de 1950 e 1960, Gonzalez usava os cabelos alisados e um estilo de se vestir que pode ser entendido como embranquecido, como pode ser observado nas fotografias abaixo. Sobre isso, Gonzalez aponta que:

O cara dá um jeito assim... passa um creme rinse, fica mais claro, dá uma esticada no cabelo, tudo bem... E eu não quero dizer que eu não passei por isso, porque eu usava peruca, esticava o cabelo, gostava de andar vestida como uma *lady*. (PERREIRA; HOLLANDA, 1980, p. 203)

Podemos destacar nas imagens a forma como a faixa de cabelo é utilizada, segurando os cabelos alisados para não caírem no rosto. Além disso, a calça cigarette, em um modelo bem reto, e os detalhes das blusas, com babados na frente e nas mangas, remetem a um estilo europeu de se vestir – como apontado por Gonzalez, como uma *lady*. Na segunda imagem, os cabelos ainda alisados, em um penteado que, apesar de exibir algum volume, ainda é comportado, controlado. Ela remete a uma outra forma de controle e normatização do corpo discutida por Ratts e Rios, pela qual Lélia Gonzalez também passou ao se tornar uma professora “profissional

que deveria ter uma postura exemplar”, com trajés discretos, maneiras recatadas e silêncios sobre sua vida pessoal.



Figura 4 - Imagem da esquerda: Lélia Gonzalez e Eliane de Almeida, agosto 1969. Imagem da direita: Lélia Gonzalez, 1966.

O movimento feito por Lélia Gonzalez, de afirmação do corpo e da estética negra, aconteceu também no Clube Renascença<sup>17</sup>, que, já nos anos finais da década de 1960 e, mais ainda na década de 1970, passou por profundas mudanças no estilo de atividades produzidas e, ainda, na estética dos participantes. Aliado a isso, mudava-se o tipo de discurso veiculado no clube, ainda que, no limite, o objetivo fosse de acabar com o racismo. Se antes o Clube era um lugar onde pessoas negras teriam espaço para socialização, mas em moldes muito similares aos dos clubes onde os negros não eram aceitos, nos anos 1970 passou a ter um caráter de afirmação da cultura negra e sua positivação na sociedade. Ao invés de chás da tarde ao som de músicas clássicas, produzia-se, entre outras atividades, festas de *black music* que tinham, para além da diversão e da socialização, o objetivo da conscientização política e do resgate da autoestima das pessoas negras.

Para Lélia Gonzalez essa mudança ocorreu por inúmeros fatores, alguns apontados por ela ao fazer uma autoanálise de sua trajetória e outros que podem ser observados através de pesquisas de suas reflexões, análises acadêmicas e de sua mudança estética. Dos fatores

<sup>17</sup> Analiso mais detalhadamente o Clube Renascença no capítulo 3.

importantes para esse movimento, destaco o seu ativismo e como o contato com o movimento negro oferece um ambiente para que essas questões fossem mais diretamente pensadas, como aponta a intelectual, no sentido de que quanto mais distante se está da cultura negra, mais ela se torna um objeto de insegurança. Gonzalez reflete ainda sobre como a morte da mãe, em 1967, fez com que ela voltasse às raízes.

Mas enfim: voltei às origens, busquei minhas raízes e passei a perceber, por exemplo, o papel importantíssimo que minha mãe teve na minha formação. Embora índia e analfabeta, ela tinha uma sacação incrível a respeito da realidade em que nós vivíamos e, sobretudo, em termos de realidade política. E me parece muito importante eu chamar a atenção para essa figura, a figura de minha mãe, porque era uma figura do povo, uma mulher lutadora, uma mulher inteligente, com uma capacidade muito grande de percepção das coisas e que passou isso pra mim... (PEREIRA; HOLLANDA, 1979, p. 203)

No caso de Lélia Gonzalez, esse movimento foi influenciado ainda pelo seu marido, Luiz Carlos Gonzalez, de quem ela manteve o sobrenome, mesmo após ficar viúva, em uma homenagem pelo papel que desempenhou nessa trajetória, sendo, segundo ela, a primeira pessoa a questioná-la com relação ao seu próprio branqueamento. As suas mudanças podem ser notadas ainda através de sua estética, de seu comportamento e atitudes.

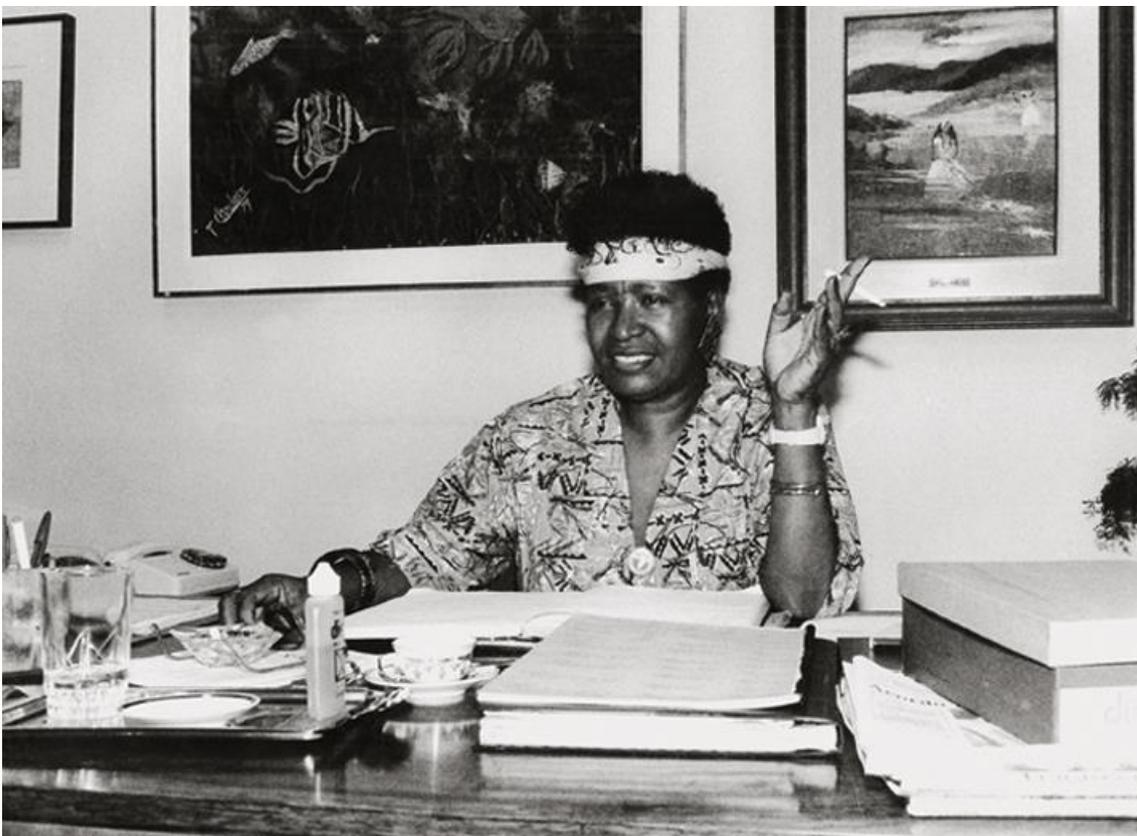


Figura 5 - Planetário da Gávea, Rio de Janeiro, década de 1980

A escolha da utilização das fotografias de Lélia Gonzalez nesse momento, tem o objetivo de exemplificar o que está sendo considerado quando pensamos em uma estética embranquecida, em contraponto a outra que afirme o corpo negro. No caso da terceira imagem, a diferença é imediatamente percebida pelo cabelo, já em sua textura natural, em suas roupas, com estampas que – assim como os acessórios – remetem aos africanismos que se fizeram muito presentes nesse projeto de retorno à negritude, da autovalorização. O uso da faixa na Figura 3 (imagem da direita), é diferente do das imagens anteriores: ela não tem a função de segurar o cabelo longe do rosto ou controlá-lo, mas marca o cabelo *black*, dá ainda mais destaque para sua textura e seu formato.

A espontaneidade também é algo que chama atenção nessa análise comparativa. Nas duas primeiras fotos, talvez por serem posadas e tiradas em um espaço público, a pose é mais engessada. Talvez, ainda, por uma tentativa também de adequação ao padrão embranquecido, de origem europeia. Na terceira, consideramos o espaço do planetário, o fato de que não necessariamente tivesse sido uma foto posada nos mesmos moldes; mas observamos que, tanto a pose e o sorriso quanto a posição do corpo parecem mais naturais e confortáveis.

A segunda razão para sua presença neste texto, vem do fato de Lélia Gonzalez, além de ter sido militante do movimento negro, ativista, professora, uma política envolvida com as lutas sociais e das pessoas negras, é, ainda, uma grande influência para aqueles que viveram em seu tempo, a conheceram, ouviram seus discursos, palestras, aulas e para aqueles que conheceram posteriormente o seu trabalho. O seu significado, o que Gonzalez representou e representa para outras militantes do movimento negro, é o outro motivo que me leva a refletir aqui sobre sua trajetória.

Sueli Carneiro ao lembrar a sua inserção no movimento negro e a sua própria conscientização sobre a negritude, relembra também o papel que Lélia Gonzalez teve em sua trajetória.

Mas o ponto mesmo emblemático para mim, na trajetória que fiz como militante, foi quando eu vi pela primeira vez a Lélia Gonzalez numa palestra na Biblioteca Municipal de São Paulo. Isso deve ter sido entre 1978 e 79. De fato, quando eu ouvi a Lélia Gonzalez, descobri o que eu queria ser quando crescesse! Do ponto de vista político. Porque a Lélia veio resolver o pedaço que faltava em toda efervescência desse debate, e que era fundamental para minha experiência pessoal, para minhas inquietações: como pensar a questão de gênero, a questão específica da mulher negra no contexto da luta racial? E quando eu ouvi a Lélia, parecia que ela estava dentro do meu cérebro organizando tudo o que me inquietava, tudo o que eu sentia, que não conseguia formular. Parece que ela botou ordem na casa. E a partir daquele dia eu sabia perfeitamente o que eu iria fazer: construir a minha militância articulando as

duas questões, de gênero e de raça. Dali surgiu um engajamento mais profundo com o movimento de mulheres, com o movimento feminista, e passei a pensar formas de organização específicas de mulheres negras. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 54)

No caso de Sueli Carneiro e de outras muitas mulheres negras, além de sua influência na questão racial, Lélia Gonzalez aparece como uma especial referência no que diz respeito ao gênero, ao lugar destinado às mulheres negras e às formas de combate às opressões enfrentadas por elas. É interessante pensar como Gonzalez passa por essa construção em nível individual, atravessada pela mestiçagem, pela negação do próprio corpo e presa à ideologia do branqueamento e, futuramente, torna-se esse ponto de referência para outras mulheres negras.

Nesse mesmo ano [1980], eu estava na Faculdade Santa Úrsula, e a questão racial ainda não estava na minha cabeça. (...) Um dia ia ter um debate e me convidaram: “É para discutir um negócio de negro.” Eu falei: “Eu? Não quero saber disso. Está ficando maluco?” Disseram: “Porque tem racismo no Brasil.” Eu falei: “Que racismo? Onde é que vocês inventaram esse negócio? Era só o que faltava. Vocês estão trazendo coisas dos Estados Unidos para cá. Não tem esse negócio aqui não, só na África do Sul.” Nisso começou a aula. Daqui a pouco entra um *rastafári* na minha sala e diz: “Vamos lá que a gente está te esperando. Vai ser um debate maravilhoso.” Fui para o debate a laço!” (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 53)

Jurema Batista também relembra a presença de Lélia em sua trajetória como militante. Nesse período já estava na universidade, mas não tinha muito contato com as questões raciais, o que explica seu incômodo com o convite. Sua percepção sobre a situação das pessoas negras no Brasil era bastante influenciada pelo mito da democracia racial e da negação ao racismo existente aqui.

- “Cheguei lá com o Carlos Alberto Medeiros falando daquela forma como ele falava, e ainda por cima era muito bonito na época, muito rapazinho. E a Lélia falando daquele jeito como ela falava, maravilhosa. Aquela forma contundente como ela falava, apaixonada. Mas eu briguei emocionalmente com ela. Eu falei: “Essa mulher está ficando doida. Onde é que essa mulher arrumou isso?” Foi muita resistência, mas, ao mesmo tempo, alguma coisa ela falou que me tocou tão profundamente que eu comecei a ir aonde eu sabia que ela estava. (...) Foi exatamente nesse momento que eu tomei consciência da questão racial. E fiquei muito brava. Era uma “militante pitbull”. Porque eu fiquei com muita raiva. Depois é que entendi isso, no processo psicanalítico, inclusive. Porque eu fui enganada. A vida inteira eu bebi na tal história de que no Brasil não tinha racismo. Quando eu descobri que existia... As pessoas faziam as denúncias e eu comecei a ver: realmente, eu morava na favela, e via como a polícia tratava as pessoas e qual era o nível de escolaridade delas etc. Eu vivia ali no caldeirão e sabia que aquilo era verdade.” (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 54)

Apesar de sua vivência e das situações de violência que sabia que aconteciam onde morava, a questão racial para Jurema Batista tornou-se consciente a partir das falas de Lélia Gonzalez. Através do seu envolvimento com as discussões dos movimentos negros, ela saiu de um estado de “engano”, de negação do racismo e passou a analisar a situação das pessoas negras, a partir de sua própria realidade e dos seus próximos. É importante pontuar o papel educador que os movimentos sociais possuem, como discutido por Gomes (2017), como “produtores e articuladores dos saberes construídos pelos grupos não hegemônicos e contra-hegemônicos da nossa sociedade”. Esses movimentos carregam, para além do papel político e social, uma ação pedagógica e que antecipa muitos dos saberes que posteriormente serão trabalhados como saberes acadêmicos, históricos, sociológicos e antropológicos.

No caso do movimento negro, ele promoveu e segue promovendo discussões sobre o conceito de raça, racismo, saúde da população negra e diversos outros temas que questionam e contestam o conhecimento hegemônico e que têm como objetivo a dinamização do conhecimento. Além disso, como aponta a autora, é ele também o “responsável por trazer a arte, a corporeidade, o cabelo crespo, as cores da África para o campo da estética, da beleza, do reconhecimento e da representatividade”, ponto fundamental para este trabalho.

### **1.6 – As concepções de beleza negra e as estéticas da valorização da negritude**

As diferentes formas que a estética negra assumiu variaram conforme o lugar de onde foram retiradas as referências positivas da cultura negra para consolidá-las e da forma como se utilizaram delas para o fortalecimento das pessoas negras no Brasil e da cultura negra brasileira. No caso do Movimento Black Rio, é inegável a influência estadunidense em sua constituição, tanto pela música, quanto pela estética. O assunto será melhor analisado no capítulo três, mas as fortes influências do *jazz* e da *soul music*, são facilmente identificáveis em vários cantores brasileiros. No caso da Bahia, tomando como exemplo o Bloco Ilê Aiyê, suas referências são muito mais voltadas para o continente africano e as diversas culturas presentes ali, no “retorno” à “Mãe-África”, tendo ainda, segundo Mercês (2017), suas bases e fundamentos vinculados ao Candomblé da nação gegê-nagô.

Entendo que os elementos que fazem alguém ser identificado como uma pessoa negra estão em sinais no seu corpo, na forma como se veste, na textura do cabelo, na cor de sua pele. Dessa forma, os símbolos que procuramos para identificar uma estética como negra, também

passam por esses aspectos. O uso do cabelo natural, penteado de diversas maneiras, num sentido de valorização da negritude. O uso de roupas que remetam ao continente africano, ou o uso de referências norte-americanas, de movimentos pelos direitos civis e de afirmação estética, como é o caso do “*black is beautiful*”. Em todos esses casos, mais do que analisar a forma como esses corpos aparecem no espaço público, é necessária uma análise sobre como ocorre essa mudança em nível individual, como essas pessoas ressignificam os próprios corpos e sua estética e como isso influencia a sua percepção e inserção política no mundo.

Parto de uma vontade semelhante à de Amanda Braga que, em seu livro *História da beleza negra no Brasil*, busca analisar discursivamente os conceitos de beleza negra criados na história do país que, para ela, é contada através das “palavras, imagens, corpos e práticas. Em suma: discurso.” (BRAGA, 2015, p. 18). Sobre a ideia de beleza, a autora a entende como uma produção histórica, ideia muito interessante para a presente análise, apesar de pretender extrapolar a questão da beleza, quando penso nas formas de violência ou mesmo nas formas de resistência. Ponto é que analiso as aparições dos corpos negros e os discursos criados sobre eles, relacionando-os com as formas de manifestação negra e com suas reivindicações pelo direito de existir e sua resistência operada no âmbito da estética.

Braga analisa como os discursos criados sobre os corpos negros dão origem a uma concepção de beleza negra que variou e varia ao longo do tempo, através da análise de imagens, buscando ver o que esses corpos dizem à distância. Além disso, pretende compreender as raízes da construção histórica da imagem das pessoas negras no Brasil, desde as imagens do período da escravidão, da construção de teorias raciais utilizadas como justificativas para a escravização de pessoas negras, chegando aos movimentos que buscavam romper com essa imagem. Entendo que a partir das ideias formuladas sobre os corpos negros historicamente, são produzidos traumas nessas pessoas que envolvem diretamente o corpo, a autoestima e os ideais de beleza. Pensando nisso, acredito que seja importante considerar as relações das pessoas negras com o próprio corpo, a produção de sentido investida no corpo negro e com suas formas de comportamento e expressão em determinados espaços e tempos.

Importante, ainda, considerar que as diferentes maneiras de intervir no próprio corpo estão carregadas de um desejo do que se deseja exteriorizar para o mundo, a forma como deseja-se ser visto. Concordo com Oyèrónké Oyèwùmí, quando aponta que “Ao corpo é dada uma lógica própria. Acredita-se que, ao olhar para ele, pode-se inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta delas” (OYÈWÙMÍ, 1997, p. 2). Nesse sentido, tanto é dada essa lógica ao corpo quando olhamos o outro, quanto é um esforço individual fazer o próprio corpo

deixar ver aquilo que queremos que o mundo veja de nós. Nesse sentido, concordo, ainda, com Karina Kushnir e Leandro Carneiro (1999), que concluem ser necessário valorizar análises que pressupõem maior complexidade da vida social e que não deixam de lado a dimensão subjetiva. É necessário fazer, então, um esforço para a compreensão das interpretações, elaborações e vivências da sociedade em relação às suas instituições políticas.

A relação entre as pessoas negras e a sociedade brasileira é um ponto fundamental para este trabalho, tendo em vista que historicamente os comportamentos travados dentro da sociedade brasileira marginalizam as pessoas negras não apenas em âmbito profissional, mas também social, estético, cultural, sexual e político. A construção de uma identidade racial a partir da prática social e da valorização de elementos culturais e corporais do negro serão pensados como forma de resistência e mobilização política, para além de práticas apenas estéticas. No Brasil, a discriminação racial sofrida pelos negros não está somente ligada a origem, tradições, pertencimento étnico ou cultural. Como aponta Gomes, esse preconceito se baseia na

conjugação desse pertencimento com a presença de sinais diacríticos, inscritos no corpo. Esses sinais remetem a uma ancestralidade negra e africana que se deseja ocultar e/ou negar. Além disso, são vistos como marcas de inferioridade. (GOMES, 2008)

As pessoas negras, então, sofrem com um racismo que está diretamente relacionado aos seus atributos físicos. Esses, tal como cabelo, cor da pele, formato do nariz ou da boca, são características que diferem os negros, fisicamente, de pessoas brancas, cujo padrão corporal define o que é mais belo socialmente. Entretanto, a discriminação que os negros sofriam e sofrem não é baseada apenas na diferença, mas em sua hierarquização, a partir do momento em que historicamente foram, e ainda hoje são, considerados seres humanos inferiores para a sociedade por possuírem tais características.

Importante fazer o recorte de gênero, considerando que no caso da mulher negra existe ainda uma pressão, que nem sempre é percebida como tal, relacionada ao cuidado com a aparência. A forma como o corpo da criança negra do sexo feminino é tratado se difere do tratamento que é dado tanto a meninos negros, quanto a crianças brancas. Seu corpo é, desde a infância, um espaço sobre o qual recaem diversas normas que se iniciam no ambiente privado, do lar, mas que ganham forças no espaço público: a normatização do cuidado com o corpo, para que ele não seja visto como descuidado.

Gomes discute em seus trabalhos como a aparência da mulher negra está ligada ao seu desenvolvimento, apontando, inclusive para a existência de um dia e um espaço onde as mulheres da família se reúnem para arrumar os cabelos e cuidar do corpo nas casas de famílias negras. Fazer parte desse momento, segundo a autora, representa uma transição para a menina, que deixa de ser criança e se torna mulher e, com isso, precisa cuidar da aparência e “dar um jeito” em seu cabelo. A reflexão de Gomes vai ao encontro da análise aqui proposta, quando diz que:

Dessa forma, podemos afirmar que a identidade negra, conquanto construção social, é materializada, corporificada. Nas múltiplas possibilidades de análise que o corpo negro nos oferece, o trato do cabelo é aquela que se apresenta como a síntese do complexo e fragmentado processo de construção da identidade negra. (GOMES, 2008, pg. 25)

Considero nesse trabalho a ideia de Gomes sobre a identidade negra, já que concordo que essa construção extrapola a esfera puramente racional, operando também no nível do inconsciente das pessoas negras. Por isso, esse processo de “cuidar dos cabelos” se relaciona tão diretamente com o corpo e a subjetividade do sujeito para a sua formação. Partindo dessa ideia e tomando-a como base do processo de construção da identidade negra é que analiso a relação estabelecida entre as pessoas negras, o seu corpo e a exposição dele para a sociedade, tendo em vista, entre outras, as análises de Fanon sobre a existência do negro no mundo colonial.

Assim como Lélia Gonzalez toma Frantz Fanon como referência, busquei as similaridades entre a sua produção e as experiências de pessoas negras no Brasil, entendendo que se trata de contextos diferentes. Apesar disso, a obra de Fanon me foi muito cara, tal como a de Lélia, para a produção de uma abordagem que analise os danos psicológicos causados pelo processo de colonização e pela relação de dominação/exploração entre o colonizador e o colonizado. É influenciada por essa maneira de elaborar a lógica do racismo que busquei pensar em como o racismo se interioriza nas pessoas negras e quais efeitos entendo que ele provoca, sem desconsiderar seus efeitos políticos, sociais e culturais, mas tendo como foco os corpos negros enquanto materialidade deste processo.

Fanon entende o racismo como um modo criado de ver e viver nesse mundo; dessa forma, na construção desse modo de vida é que o negro é construído como negro. É nessa construção e nessa maneira de ver e viver no mundo que nasce o que o autor chama de “complexo de inferioridade do negro”: ele não é uma construção individual, mas de uma

estrutura social que cria e mantém hierarquias e desigualdades. Fanon entende que a alienação do negro, assim como a destruição de sua cultura, são importantes ferramentas para o sucesso da dominação colonial. O autor aponta que “a inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado.*” (FANON, 2008). O complexo de inferioridade, para Fanon, acontece de maneira dupla: economicamente e, depois, “pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade” (FANON, 2008). Sua superação, portanto, só é possível na medida em que o negro tome consciência de suas realidades econômicas e sociais.

O racismo, historicamente, é baseado na diferença do corpo negro em relação ao branco para se justificar, por cor da pele, textura dos cabelos e lábios ou por diversas outras características fenotípicas. É a partir do corpo que se identifica uma pessoa como negra ou não; é um determinado conjunto de características físicas que estabelece, então, a raça dessa pessoa. A partir dessa identificação, as violências do racismo são sistematizadas e aplicadas, muitas vezes direcionadas ao corpo negro fisicamente e, ainda, a outros vários níveis da existência corpórea, psíquica e social. Escolher falar do corpo e de seu papel como forma de resistência política, parece-me importante, considerando, entre outros motivos, esse papel inicial que ele tem na construção da lógica racista. Aponto este como apenas um entre vários motivos, pois as utilizações do corpo que analiso fazem parte de um projeto oposto ao projeto racista de exclusão, negação e exploração do corpo negro.

O presente trabalho reflete sobre como o corpo negro busca existir no mundo, de forma a romper com as diversas estigmatizações racistas criadas sobre si, representando, assim, uma forma de resistência e superação dessa lógica do racismo.

Pessoas negras na sociedade, levando em conta os confrontos e experiências adquiridos durante a vida, trazem invariavelmente uma marca em sua corporalidade e estética. O modo como são vistas pela sociedade, bem como o tratamento socialmente destinado a elas, são fatores que estão associados entre si e com a forma pela qual acontece a construção de significantes e identidade em suas vidas. As representações que vemos referente aos negros ao longo da vida são, em sua grande maioria, negativas, pejorativas e tendem a inferiorizá-los. Kabengele Munanga, aponta que existe, ainda hoje, a consideração da cor branca como referencial da beleza humana. E que por meio dessa ideologia<sup>18</sup>, as pessoas negras introjetaram

---

<sup>18</sup> Sobre o uso da palavra ideologia, nesse contexto, Munanga explica que: “Poder-se-á dizer, em última instância, que a identidade de um grupo funciona como uma ideologia na medida em que permite a seus membros se definir em contraposição aos membros de outros grupos para reforçar a solidariedade

e internalizaram a feiura do seu corpo forjada contra eles, enquanto os brancos internalizaram a beleza do seu corpo forjada em seu favor (MUNANGA, 2012).

O autor considera que, por esse motivo, para as pessoas negras, existe uma necessidade de reverter essa imagem negativa do próprio corpo, através de um processo de desconstrução da imagem anterior e reconstrução de uma nova imagem positiva. Aposta na construção de novos cânones da beleza e da estética, que trazem positividade às características corporais do negro. É necessário apontar que criar novos cânones positivos para a população negra não se trata de promover a inferiorização de tudo o que não seja negro. A criação desses referenciais de características positivas não pretende nada mais do que romper com o ideal padronizado e excludente e, assim, possibilitar a inclusão de pessoas deixadas à margem em um espaço comum. Pretende-se romper com a hierarquização de determinadas características em detrimento de outras, principalmente características raciais.

Os elementos trabalhados neste capítulo, servem de início para as discussões que serão feitas nos seguintes, e são fundamentais para a compreensão da ideia do que são os corpos negros no Brasil, de como eles se constroem e como se constroem imagens sobre eles. Esses pontos são essenciais para a compreensão do lugar de conflito em que estão esses corpos, de como são atravessados pela violência desde muito cedo e dos efeitos que essa violência acarretam. Para além das opressões, é importante enxergar as reações desses corpos e sobre como os corpos negros são também espaços de orgulho, de valorização da negritude. É um forte conflito entre ter de lutar para existir de uma forma, ao mesmo tempo em que se veem obrigados a existir de outra. O conflito de operar num país que acredita no mito da democracia racial, que funciona sob a lógica do branqueamento e da hierarquização construída pelo racismo.

---

existente entre eles, visando a conservação do grupo como entidade distinta. Mas pode também haver manipulação da consciência identitária por uma ideologia dominante quando considera a busca da identidade como um desejo separatista. Essa manipulação pode tomar a direção de uma folclorização pigmentada despojada de reivindicação política” (MUNANGA, 2012, p. 13).

## Cap. 2 – Pelo direito de existir: a violência racista infligida ao corpo negro

*Desde o início por ouro e prata  
Olha quem morre, então veja você quem mata  
Recebe o mérito, a farda que pratica o mal  
Me ver pobre, preso ou morto já é cultural  
(Racionais Mcs – Nego Drama)*

Para iniciar este capítulo, retomo a música “AmarElo” citada no capítulo anterior, a fim de justificar e explicar sua importância na produção deste trabalho. O capítulo que segue, não estava entre os objetivos iniciais da pesquisa, que se limitava a analisar a afirmação, a valorização dos corpos negros e de suas estéticas nos movimentos negros. Apesar disso, no decorrer da leitura das fontes, entendi como necessária a tarefa de não somente apontar a violência do racismo sobre os corpos negros, mas também de buscar compreender como essa violência atuou na subjetividade desses corpos, os seus efeitos nas vidas negras e na relação dos sujeitos negros com a sua corporalidade e sua estética. Nesse sentido, busco aqui apontar as diversas violências racistas impingidas aos corpos negros, buscando relacioná-las a toda uma estrutura social, exposta no capítulo 1, que foi pensada para que ocupassem um lugar de subalternidade<sup>19</sup> em nossa sociedade.

A referência ao trecho que modifiquei da canção, “permita que eu fale, não só as minhas cicatrizes”, refere-se a esse esforço. O foco da pesquisa nunca foram as violências, mas as formas de existir e resistir encontradas, especialmente no âmbito do corpo e da estética. Apesar disso, entendo que toda resistência é uma resistência a algo e, nesse caso, a resistência é ao sistema racista amplamente pensado e consolidado no Brasil. Nesse sentido, penso que antes de pensar exclusivamente nos atos corpóreos de resistência negra, é importante, em diversos níveis, tentar entender como as violências do racismo atravessam esses corpos, a construção de suas identidades e sua autoestima.

---

<sup>19</sup> A intelectual Gayatri Spivak entende o subalterno como aquele que não pode falar, que não pode participar do contexto globalizante, capitalista, excludente. Ao subalterno não é destinado qualquer valor às suas falas, por isso não podem falar, já que a partir do momento em que podem falar, já não mais seriam subalternos. Nesse sentido, Spivak define a subalternidade, como a condição do silenciamento, o subalterno é quem precisaria então de representação, de alguém que fale, que responda por ele. Pontuo a condição de subalternidade aqui, considerando o seu sentido de falta de agência, de necessidade de tutela, de uma autoridade que o direcione. Os projetos racistas de Brasil, trabalhados no capítulo anterior, deixam nítidos o lugar da subalternidade que destinavam aos corpos negros, bem pontuado no trecho que inicia este capítulo “me ver pobre, preso ou morto já é cultural”. São esses os destinos “aceitáveis” para os corpos negros, a condição estabelecida a eles, da subalternidade.

Um dos “níveis” que me leva a esse estudo dos traumas e das cicatrizes nesta pesquisa é, ainda, o interesse pela psicanálise. A ideia de revirar, remexer o passado, o que ficou reprimido, escondido em nós e buscar elaborar, entender as marcas desse passado e como essas feridas passadas são capazes de causar efeitos no presente, gerar angústia, ansiedade. Além disso, a metodologia da psicanálise é algo que considero fundamental, o trabalho feito com e a partir da linguagem no decorrer do processo analítico para interpretar, elaborar, ressignificar o passado, os traumas, os sentimentos. Pessoalmente, o ato de transpor em palavras escritas ou faladas os sentimentos, as histórias, parece-me fundamental para uma análise mais detalhada, para uma melhor compreensão das dores e de como elas ainda reverberam em mim, em nós. A ideia deste capítulo é, então, de alguma forma, a de fazer uma visita ao passado, aos traumas, não para revivê-los, mas para olhá-los com outros olhos. Olhar o passado buscando compreender como ele aparece no presente, seus efeitos em nós e como tratar esses efeitos, buscando sentirmo-nos melhores com nós mesmos, com os próprios pensamentos, corpos e escolhas.

O presente capítulo surge, então, da necessidade de analisar a forma como o aparecimento do elemento corpo nesses movimentos tem relevância para as manifestações negras, pensando a relação entre a violência do racismo e a luta pelo direito de existir da população negra. A luta do corpo negro de ser reconhecido como um corpo humano. Busco pensar em como a questão do corpo negro é trabalhada especialmente pelo Movimento Negro Unificado, entendendo as relações que são estabelecidas entre a corporalidade, o corpo negro e a luta política desse movimento contra o racismo, contra a violência direcionada aos corpos negros e pelo seu direito de existência.

Para tal, analiso as aparições dos corpos negros no espaço público, amparada por conceitos como o “direito de aparecer”, precarização e performatividade de Judith Butler (2018), além de conceitos de necropolítica e do genocídio da população negra, presentes em Abdias do Nascimento (2016), discutindo como aparecem nas ações e nos discursos desses movimentos e sobre esses movimentos. O objetivo é tentar compreender como esses corpos mobilizaram-se no espaço público para reivindicar seu direito a humanidade e dignidade e como fizeram ser ouvidas as suas pautas e reivindicações. Busco entender tanto o significado político dessa manifestação, quanto suas repercussões e as interpretações feitas por outros setores da sociedade. A partir das fontes localizadas e das representações sobre suas ações na imprensa, analiso como o corpo negro aparece na cena pública, como é visto e quais repercussões são geradas a partir dessa aparição.

## 2.1 – “Capacidade de realização como ser humano”<sup>20</sup>: a criação do Movimento Negro Unificado e a luta pelo direito de existir da população negra

Em 7 de julho de 1978, militantes do movimento negro repudiaram o racismo da sociedade brasileira em um ato nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo. O ato foi motivado e dava uma resposta a alguns acontecimentos, entre eles a morte de Robson Silveira da Luz, homem negro, nas dependências da delegacia de Guaianazes (SP), depois de sofrer tortura policial, e a expulsão de quatro negros do time juvenil do Clube de Regatas Tietê (SP). Esses acontecimentos causaram indignação em militantes do movimento negro do período e serviram de motivação para a criação de um grupo que reunisse as pautas da população negra e lutasse por elas.



Figura 6 - Ato de criação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial, São Paulo - SP.

<sup>20</sup> Carta convocatória do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial. Disponível em: <https://www.historiadaditadura.com.br/destaque/plano-de-aula-o-movimento-negro-e-a-ditadura/>. Acesso em: 15/05/2020

Nesse contexto, foi criado o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR)<sup>21</sup>, que pouco tempo depois se tornou o Movimento Negro Unificado (MNU). Cinco mil cópias de uma carta convocatória foram entregues antes e durante o ato, convidando as pessoas negras a participarem ativamente da luta contra a discriminação racial e do fortalecimento da população negra como unidade de luta.

Na imagem acima, as palavras: “Negro é gente!”. Nas bocas dos manifestantes e na carta convocatória do movimento a mesma ideia se repetia. “Não podemos mais calar. A discriminação racial é um fato marcante na sociedade brasileira, que barra o desenvolvimento da Comunidade Afro-Brasileira, destrói a alma do homem negro e sua capacidade de realização como ser humano.”<sup>22</sup> É assim que começa a carta convocatória de 1978, apontando o objetivo do MNU de que as pessoas negras possam se realizar enquanto seres humanos, sem terem destruídas as suas almas e que a luta é contra a discriminação racial que impede que isso aconteça de diversas maneiras. Os eventos acima citados foram pontuados na carta convocatória, tanto o assassinato e tortura de Robson quanto a expulsão dos jovens negros do Clube de Regatas Tietê, e utilizados no sentido de mobilizar reações para a luta contra a discriminação racial.

Não podemos mais aceitar as condições em que vive o homem negro, sendo discriminado da vida social do país, vivendo no desemprego, subemprego e nas favelas. Não podemos mais consentir que o negro sofra as perseguições constantes da polícia, sem dar uma resposta.<sup>23</sup>

Desde o princípio, era nítida a preocupação do movimento com relação às suas pautas, no sentido de combate ao racismo e às formas de violência a que estavam e estão expostos os corpos negros. Faz sentido que essas sejam suas principais pautas, tanto pela urgência delas,

---

<sup>21</sup> Os idealizadores do movimento, preferiram inicialmente não usar o termo “negro” no nome do movimento, uma vez que o objetivo de reunir somente pessoas negras em um grupo, poderia ser visto como uma forma de discriminação racial pelo governo militar e seus órgãos de repressão. Tendo isso em mente e antecipando as possíveis consequências da repressão a essa manifestação, escolheu-se o nome “Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial”. Dessa forma a repressão não se justificaria, pois, segundo o próprio governo, no Brasil não existia discriminação racial e todos vivíamos uma “democracia racial” – discurso que perdura até os dias de hoje e que, na prática, não se comprova. Teoricamente, então, aquelas pessoas estavam se manifestando por algo que já existia e que era defendido pelos setores institucionais, a igualdade racial, o que não podia então, se caracterizar como uma forma de subversão ao regime militar. Teoricamente.

<sup>22</sup> Carta convocatória do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial. Disponível em: <https://www.historiadaditadura.com.br/destaque/plano-de-aula-o-movimento-negro-e-a-ditadura/>. Acesso em: 15/05/2020

<sup>23</sup> Carta convocatória do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial. Disponível em: <https://www.historiadaditadura.com.br/destaque/plano-de-aula-o-movimento-negro-e-a-ditadura/>. Acesso em: 15/05/2020

quanto por tratar-se de um movimento mais institucional que tinha como motivações para a sua criação as violências praticadas contra corpos negros que limitavam, ou encerravam – como no caso de Robson – sua existência física, considerando que essa ainda tem valor e propósito mesmo após a sua morte.

“Capacidade de realização como ser humano”<sup>24</sup>: este trecho da carta convocatória do MNU dizia da óbvia e assustadora reivindicação desse grupo para a sociedade brasileira, em geral e de forma estrutural. Reivindicava-se o direito de existir, o direito de ter seus corpos negros vistos como corpos humanos e não como descartáveis. Especificamente, no que diz respeito ao corpo, no caso do MNU ele era relevante para a luta política, porém em uma perspectiva mais voltada para o direito de existência, frequentemente negado aos negros.

Uma das leituras fundamentais que fiz durante o árduo processo de desenvolver este capítulo foi de uma das obras da escritora, poeta, lésbica, negra, mãe e feminista, Audre Lorde. Em *Irmã Outsider* (2019), ela traz diversas reflexões que elaborou ao longo de anos que foram de grande valor acadêmico, pessoal e sensível, no momento que me dedicava a refletir sobre um tema que cruza suas análises. A autora levanta a reflexão sobre as dificuldades que mulheres negras enfrentam para terem sua condição de “mulheres” reconhecida, quando analisa os movimentos de mulheres no trabalho e suas lutas pelo reconhecimento de diferentes demandas que permeiam a existência de mulheres brancas e mulheres não-brancas. A escritora tem várias teorias sobre o que pode causar essa dificuldade, a resistência em retirar as “mulheres de cor” do lugar de “outras” e as identificarem como mulheres, ainda que suas demandas e experiências sejam distintas. A dificuldade de se verem em um lugar de exercer uma opressão, ao mesmo tempo que também são, inegavelmente, oprimidas por machismo, sexismo ou classismo.

Recorro a Lorde (2019), então apesar de não trabalhar exclusivamente a situação das mulheres, para destacar o fato de que apesar de os exemplos expostos neste trabalho, a violência e a desumanização às quais os sujeitos negros são alvos existem em qualquer espaço, não somente em manifestações ou quando estão se posicionando de maneira contrária à ordem social, lutando por mudanças.

(...) a menos que alguém viva e ame dentro das trincheiras, é difícil se lembrar que a guerra contra a desumanização é interminável. Mas as mulheres negras e seus filhos sabem que o tecido de nossas vidas é costurado com violência e ódio, e por isso não há descanso. Não lidamos com isso apenas nas manifestações, ou nos becos escuros à meia noite; ou nos lugares onde

<sup>24</sup> Carta convocatória do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial. Disponível em: <https://www.historiadaditadura.com.br/destaque/plano-de-aula-o-movimento-negro-e-a-ditadura/>. Acesso em: 15/05/2020

ousamos verbalizar nossa resistência. Para nós, cada vez mais, a violência se entrelaça no tecido diário de nossas vidas – no supermercado, na sala de aula, no elevador, no consultório médico e no pátio da escola (...). (LORDE, 2020, p. 147)

Em diálogo com a luta pelo direito de existir, entendendo que existir significa ter reconhecida a sua humanidade, poder transitar pelos espaços, não ter suas vidas tratadas como descartáveis, conseguir viver em sociedade tal qual qualquer pessoa. Aqui, a discussão sobre o direito de aparecer, da filósofa Judith Butler, é bastante enriquecedora para a nossa análise. Butler (2018) aponta que quando corpos em condição precária, ou seja, corpos aos quais é delegado um lugar de subalternidade, juntam-se, na rua ou em outros espaços públicos, estão exercendo um “direito plural e performativo de aparecer”. Direito que afirma e instaura o corpo no campo político, além de transmitir uma exigência corpórea por melhores condições de vida. A partir da reunião de determinados grupos de pessoas, eles afirmam que continuam existindo, ocupando espaços e vivendo e, para Butler, essa ação já é expressiva e significativa politicamente, podendo acontecer até mesmo sem palavras.

Na verdade, temos que repensar o ato de fala para entender o que é feito e o que é realizado por determinados tipos de representações corporais: os corpos reunidos “dizem” não somos descartáveis, mesmo quando permanecemos em silêncio. Essa possibilidade de expressão é parte da performatividade plural e corpórea que devemos compreender como marcada por dependência e resistência. Criaturas em assembleia como essas dependem de um conjunto de processos institucionais e de vida, de condições de infraestruturas, para persistir e fazer valer juntas o direito às condições de sua persistência. Esse direito é parte de um apelo mais amplo por justiça, um apelo que pode muito bem ser articulado por um posicionamento silencioso e coletivo. Por mais importantes que sejam as palavras para esse posicionamento, elas não exaurem a importância política da ação plural e corpórea. (BUTLER, 2018, p. 24)

Nesse sentido, um ponto chave para esta análise das ações do MNU é o que Butler chama de “exigência corpórea”, que é instaurada pela reunião de determinado grupo, de determinados corpos, no espaço público. Para além de suas reivindicações faladas ou escritas, expostas na carta convocatória, no programa de ação, em jornais veiculados pelo movimento e outros, o destaque que busco nesse ponto é o da relevância da corporalidade nessa reclamação performativa do direito de aparecer, tal como aponta Butler, e em seus significados no contexto brasileiro.

## 2.2 – “Somente unidos teremos força para construir uma sociedade mais justa”<sup>25</sup>: os corpos negros em aliança e as suas interpretações

### Movimento contra o racismo concentra duas mil pessoas

O braço direito esticado e a mão fechada, gesto característico do movimento americano “Black Power”, foi usado ontem, nas escadarias do Teatro Municipal, como o princípio de uma luta negra contra o racismo no Brasil.

A praça Ramos de Azevedo às 18h30 já estava tomada. Na frente do teatro, algumas faixas empunhadas reforçavam o movimento e atrainham os negros e brancos que passavam. “Pela participação de todos os negros no movimento”, “Contra a discriminação racial!”, “Contra a opressão policial que o negro sofre”.

Em coro, cerca de duas mil pessoas leram a carta aberta à população, enquanto cinco mil cópias corriam de mão em mão. Alguns trechos da carta, repetidos em uníssono:

“Hoje é um dia histórico. Um novo dia começa a surgir para o negro. Um novo passo foi dado na luta contra o racismo. Os racistas do Clube Tietê que se culturam, pois exigimos justiça. Os assassinos dos negros que se envidam, pois a eles também exigentes justiça”.

#### AS ADESÕES

Esse movimento nasceu do trabalho de sete entidades negras que formaram o “Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial”, que até o momento recebeu a adesão da Coordenação Nacional da Convergência Socialista, que também distribuiu um manifesto à população apoiando o movimento.

Outra adesão importante que o movimento recebeu foi de Abdias do Nascimento, professor de “Culturas Negras no Novo Mundo”, nos Estados Unidos, onde reside:

“O negro não está mais disposto a tolerar essas condições de vida — diz Abdias — que lhe são impostas desde 1.500. Ele participou de todas as guerras que o País travou e continuou escravo, veio a Proclamação da República e só mudou o tipo de escravidão. Todas as mudanças políticas que o País sofreu nunca alteraram a marginalização do negro. As exceções não contam, o que conta é a massa negra, repudiada a todo instante. No meu entender houve uma tentativa de extinção da raça pela fome, pela falta de empregos, pela elite branca que sempre nos hu-



A concentração foi um trabalho do “Movimento Unificado”

milhou. Chega de paternalismos. Se o negro não criar sua própria força, nunca será livre.”

#### CARTA ABERTA

Ao encontro não faltaram os atletas negros barrados na porta do Clube Tietê, nem Sueli da Luz, a esposa de Robson, o negro de 21 anos — trabalhador e pai de família que foi torturado até a morte no 44.º Distrito Policial! — como diz a Carta Aberta.

Mas as queixas não para aí. Cada um dos negros que ali estavam linha a sua reclamação e alguns, com veemência, cobravam respostas dos brancos que pararam para ver a manifestação.

“Nós só queremos dizer aos brancos — enfatizava uma senhor negra se dirigindo a um homem branco — que se existe o Brasil, ele se deve aos negros.”

Outros mais descontraídos, jovens com cabelo “Black Power”, também reclamavam a seu modo.

“Acho o maior barato esse movimento — diz Ademir Bem — estudante e office-boy. Tem de acontecer mais. Tem uns barracos aí que não dá para encerrar. A gente entra num bar, pede um sanduíche e eles jogam na cara — só porque a gente é negro.”

Figura 7. Folha de São Paulo, 8 de julho de 1978, p. 9.

Duas mil pessoas se reuniram no Teatro Municipal, ocuparam esse espaço público com seus corpos negros e fizeram suas vozes ecoarem pela rua em suas reclamações e reivindicações. Segundo a matéria “Movimento contra o racismo concentra duas mil pessoas”, publicada na *Folha de São Paulo* do dia 8 de julho de 1978, estavam presentes os atletas negros barrados no Clube de Regatas Tietê, a esposa de Robson, assassinado no 44º Distrito Policial, e milhares de outras pessoas de diversas idades e estilos, todas reunidas na luta contra o racismo, por melhores condições para pessoas negras nos mais amplos setores da vida e para repudiar os acontecimentos discriminatórios ocorridos na época. Nos dias e semanas que seguiram o ato outros jornais o noticiaram. Das várias instituições de imprensa que cobriram o ato de criação do MNU e suas notícias, me chamou atenção a forma como a *Folha de São Paulo* atribuiu

<sup>25</sup> PEREIRA, Neusa Maria. “O sete de julho”. *Jornal Versus*, nº23 julho/agosto de 1978, p. 34

referências à manifestação. Quando descreve os manifestantes de punho cerrado, dá ao gesto um significado de ataque, além de relatar um curioso episódio:

O relógio do famoso magazine localizado na frente do Teatro Municipal marca dezenove horas. Os manifestantes nas escadarias do Teatro empunham cartazes. Com o braço direito esticado e a mão fechada, em sinal de ataque, gritam palavras de ordem.

Um homem negro se aproxima da imprensa, reunida em um ponto estratégico, para que nenhum detalhe seja perdido, e desabafa:

“Vocês são a imprensa (sic) branca. Vêm aqui fazer “mídia” com a gente. Vocês também são culpados.”

Alguns esboçam uma desculpa, uma explicação, logo sufocada pelo grito de uma mulher do povo, como se naquele momento encarnasse toda a raça negra:

“Nós queremos dizer a vocês brancos, que se existe Brasil, vocês devem a nós, os negros!”

Não são todos, no entanto, que assumem uma postura radical. A maior parte dos negros que hoje desfrutam de uma posição sócio-econômica favorável tem uma visão particular desse movimento. (DUARTE, 1978, p. 38)

É difícil definir o que mais me chama atenção nesta reportagem, o desenho da agressividade dos manifestantes, ainda que feito de forma sutil, a culpa branca expressa nas entrelinhas do que narra ou, ainda, o ato de tratar como “radical” alguém que sugere que pessoas brancas reconheçam a sua responsabilidade na estrutura social racista existente, ainda que essa responsabilidade não seja direta. O esforço em pontuar que alguns dos manifestantes esboçavam uma desculpa, uma explicação. De fato, hoje têm-se muito mais consciência dessa fala da mulher, a quem se referem como “uma mulher do povo”, de maneira ainda superficial, é mais possível de se ver no senso comum a ideia de que os negros “construíram” o Brasil. Apesar disso, a ideia de reparação, por terem sido rejeitados desse lugar que construíram, ainda é falha, tendo em vista toda a violência e subalternidade que ainda enfrenta a população negra brasileira.

Nas duas edições seguintes do jornal alternativo *Versus*, o ato de criação do MNU tem um espaço relevante: são publicadas longas matérias sobre o ato, seus motivos, objetivos e as ideias divulgadas. É fundamental pontuar que, para o *Versus*, escrevem pessoas negras, militantes, que participaram da construção, na maioria das vezes, da construção desse movimento. Essas matérias falam de como uma manifestação desse porte é uma vitória para o Movimento Negro, como representa o ânimo da comunidade negra no geral e não apenas nos espaços de ativismo. Explicam sobre o objetivo do MNU de estar conectado com a sociedade como um todo e saltar do aspecto político.

O atleta de um clube de São Paulo, estava, há muito tempo, revoltado com a forma como é tratado no clube onde treina: não é permitida a entrada na piscina. Revoltado, com sua condição e com o que ocorreu no clube Tietê, procurou as entidades negras para protestar. [...]

Um jornalista negro de São Paulo, há muito reclamava da falta de instrumentos de mobilização da Comunidade nos momentos em que ocorria qualquer tipo de discriminação aberta

Entre as populações negras existia revolta contida nas gargantas. Em pleno Noventa anos de abolição ninguém responderia, concretamente, à um ato claro de racismo. Faz tempo que ele existe e faz tempo que os negros gritam. Parados?

Em algumas entidades, no mural, estava estampado vários recortes de jornais "Discriminação no Tietê." "Cerimónias para o assassinato de um negro" "Negro tem que morrer no pau!" Os debates sobre o racismo e as formas de combatê-lo continuavam...

No dia 12 de junho, alguns negros chegavam à sede de uma entidade. Dentro, um círculo de pessoas sentadas: o atleta, o repórter, o militante, o amigo, o companheiro, o irmão, o black, o intelectual... Na outra sala, os murais, com as manchetes...

A voz forte de um negro insiste: "Temos que fazer um protesto! Devemos fazer um protesto na frente do clube Tietê para mostrar para estes brancos que não podem ficar discriminando a gente não!" Surpresas e debates procederam a decisão: criar uma comissão para consultar os vários setores da Comunidade. Conversar em busca do que fazer..

No domingo, uma grande reunião. Um companheiro do Rio, um filho de Deputado, vários representantes e associados de entidades, jornais e grupos. Estudantes. blacks, representantes de equipes de baile, representantes de ninguém. Artistas esportistas, a filha de um pintor. Uma longa tarde de debate. Fora, todos assistiam o jogo Brasil e Argentina. Ao final estava decidido a criação de Movimento Unificado contra a Discriminação racial. Sua primeira atividade já estava marcada: a realização de um ato público no 7 de julho no viaduto do Chá, em São Paulo. O movimento deveria reunir todos os setores da Comunidade Negra, independente da ideologia contra um inimigo comum, a Discriminação Racial. (CARDOSO, 1978, p. 33)

Esses são relatos de planos, do que pretendem, não do que, de fato, viria a acontecer, mas me parece importante pontuar esse objetivo geral de mobilização de toda a população. Sabemos que isso não ocorreu da maneira que esperavam. Um dos poucos deputados negros de São Paulo, inclusive deu entrevistas negando o seu apoio e pediu que parassem as mobilizações, sob a justificativa da promoção de uma divisão entre negros e brancos ainda maior. De fato, os planos nem sempre se concretizam, mas isso não significa que o movimento não tenha alcançado parte do que almejava. Tomou dimensão nacional e os Centros de Luta do MNU representaram um grande avanço no contato e na mobilização da comunidade negra. Um espaço seguro onde pudessem deixar sair a revolta contida por muito tempo na garganta, em forma de projetos, de mobilização, de possibilidades de lutas. De certa forma, como aponta Hamilton

Barbosa na mesma reportagem, reunir todas aquelas pessoas ali na praça, reencontrar companheiros, falar para a massa sobre a discriminação, chama-las para a luta, era a realização de um sonho.

Somos considerados cidadãos de segunda classe, mas no dia 7 de julho, em São Paulo, mostramos publicamente que não mais aceitamos esta classificação. Enquanto algumas pessoas bem vestidas e perfumadas entravam no teatro Municipal de São Paulo para cumprir seu dever social, um grupo de mais de mil negros abriam seu peito ali em frente, num grito sufocado, denunciando as péssimas condições em que vivemos neste país. Mais de mil negros, em sua maioria jovens, dismistificavam[sic] publicamente o racismo covarde que o proíbe[sic] de participar do progresso da sociedade, que o atira na sarjeta[sic] e o assassina. Naquela noite, deixamos claro para toda a sociedade que não mais nos calaremos frente aos crimes e à violação dos nossos direitos de cidadãos a que estamos submetidos desde o dia em que pisamos nas terras brasileiras. (...) Desta vez eram mais de mil. Na próxima, triplicaremos nosso número. Sabemos que somente unidos teremos força para construir uma sociedade mais justa. (PEREIRA, 1978, p. 34)

É importante pontuar a preocupação dessas pessoas negras ao se disporem a se reunir no espaço público trazendo essas reivindicações. Elas estavam preocupadas com o fato de que, diante da falta de valor socialmente atribuída aos seus corpos, a reação policial acontecesse de forma violenta e desproporcional. Ao mesmo tempo, acreditavam que se a polícia atuasse de maneira violenta, seria um golpe mortal para a ideia de democracia racial.

Reprimir uma manifestação antirracista não seria aconselhável para um país mestiço; por outro lado o medo poderia ser instalado na Comunidade Negra. Uma faca de dois gumes. (...) aqui existem negros livres-, o avanço das forças populares, no país, as divisões burguesas, todos estes fatores permitem a saída pelas ruas. E existe a necessidade, os negros estão nas ruas. Alí é que trabalham que se divertem, que são presos pela polícia..." (BARBOSA, 1978, p. 33)

A rua era o lugar onde podiam demonstrar a sua liberdade, ao mesmo tempo que era o local onde sofriam as diversas violências. São sentimentos ambíguos que representavam aquele ato, aquela aparição no espaço público. Diante disso, as orientações eram para que a manifestação ocorresse de maneira tranquila e que os participantes não reagissem a quaisquer agressões verbais ou físicas que viessem a acontecer no decorrer do ato. Em entrevista concedida ao documentário *Passos de Luta – 40 anos do Movimento Negro Unificado*, Milton Barbosa aponta que a reunião desses corpos negros nas ruas de São Paulo, no ato do dia 7 de julho de 1978, foi recebida pela polícia com reproduções de estereótipos destinados às pessoas

negras, colocando-as em categorias predeterminadas pejorativamente, a partir de sua identificação como criminosos. Esse fundador do MNU aponta que:

- A gente avaliava que ia ter muita provocação da polícia, como houve né, durante a manifestação os policiais passavam nos carros e gritavam: “Aí só tem prostituta e ladrão!” Entendeu? Mas o pessoal tava orientado para não reagir porque tinha que garantir a realização do ato e que foi um ato vitorioso que ocupou um espaço na mídia do mundo inteiro.<sup>26</sup>

Sobre esse estereótipo, é importante pensar em como ele muitas vezes se faz presente até mesmo no imaginário de pessoas negras. Edna Roland, uma das fundadoras do Geledés Instituto da Mulher Negra e psicóloga negra, discute o momento que julga fundamental do ponto de vista do seu desenvolvimento racial. Em uma excursão escolar, na época de seu intercâmbio na Califórnia, o ônibus da sua classe encontrou-se com outro, cheio de estudantes negros. Naquele momento, tanto ela quanto os colegas começaram a sentir medo.

E eu percebi que nós estávamos tendo medo dos estudantes do outro ônibus. E percebi que se estava tendo medo dos estudantes do outro ônibus porque eles eram negros. Então parei de pensar e falei: “Mas como? Como é possível se ter medo de outra pessoa porque ela é negra? Afinal de contas, o que é isso?” Esse é um momento marcante na minha história, porque é o momento que eu tomo consciência: “Eu sou negra. Como é que eu posso sentir medo dos outros estudantes que estão lá?” (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 59)

Esse é um ponto interessante para pensar em como as diversas concepções sobre os corpos negros criadas em sociedades racistas criam raízes mesmo em pessoas negras, quando não se tem esse momento de reflexão, de identificação, de se ver naquele outro e questionar os próprios pensamentos. Pontuo isso aqui, pensando ainda nos efeitos que esses estereótipos têm, até hoje, na visão de pessoas negras sobre si mesmas e em suas maneiras de se preparar para enfrentar o espaço público. Retomando a fala de Milton Barbosa sobre o ato de criação do MNU, é possível entender também que ter consciência dos estereótipos funciona como uma forma de proteção, de se preparar para saber como reagir, como uma forma de cuidado com a própria vida. Ainda hoje, esse tipo de “preparação” é bastante comum, apesar de cruel: ensinase jovens negros a não correrem, não fazerem movimentos bruscos em abordagens policiais. Jovens e crianças negras são frequentemente ensinadas a como se portarem no espaço público para proteger suas vidas de uma instituição que, em teoria, deveria protegê-las.

---

<sup>26</sup> Milton Barbosa, no Documentário “Passos de Luta – 40 anos do Movimento Negro Unificado” <https://www.youtube.com/watch?v=tPZY36svr4I>. Acesso em: 20/05/2019

Inspirada na discussão de Judith Butler (2018) entendo que é possível (e importante) extrair várias informações a partir de algo que é, em teoria, básico: o direito de existir. Na prática, no entanto, esse direito é algo ao qual nem todas as pessoas têm acesso. Acredito que seja importante, ainda, pois coloca esses corpos em um lugar de reivindicação através do incômodo que a presença deles causa no espaço público. A filósofa apresenta a tese de que “agir em concordância pode ser uma forma corporizada de colocar em questão as dimensões insipientes e poderosas das noções reinantes da política” (BUTLER, 2018, p. 16), apontando ainda que o caráter corpóreo desse questionamento pode operar de duas maneiras: a representação através de assembleias, ocupações do espaço público; e a própria condição precária desses corpos como sua condição estimulante, enquanto objetos dessas manifestações. Butler aponta então a força que o corpo tem de produzir significados, representações e sentidos, predeterminados ou não, ao agir em concordância com outros corpos e chegarem a uma zona de visibilidade para a cobertura da mídia.

(...) é *esse* corpo, e *esses* corpos, que exigem emprego, moradia, assistência médica e comida, bem como um sentido de futuro que não seja o futuro das dívidas impagáveis; é *esse* corpo, ou *esses* corpos, ou corpos *como* esse corpo e *esses* corpos que vivem a condição de um meio de subsistência ameaçado, infraestrutura arruinada, condição precária acelerada. (BUTLER, 2018, p. 16)

O que Butler está apontando é que a precariedade à qual estão submetidos diversos grupos pode funcionar como um elemento de união. Amparada em uma noção também presente em Hannah Arendt, de que a liberdade é mais frequentemente exercitada em coletividade, junto de outros, Butler entende não que a liberdade presuma ou produza uma identidade coletiva, mas um conjunto de relações que criam possibilidades e dinâmicas que incluem suporte, disputa, ruptura, alegria e solidariedade. Investindo, então, nos conceitos de precariedade e performatividade para entender tal dinâmica, considera: “a performatividade caracteriza primeiro, e acima de tudo, aquela característica dos enunciados linguísticos que, no momento da enunciação, faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno à existência.” (BUTLER, 2018, p.35) O que a autora aponta é que a performatividade é uma forma de nomear o poder da linguagem de produzir uma nova situação ou de adicionar algo a uma situação. **A performatividade então faz existir algo que a linguagem nomeia e, além disso, determina todo um conjunto de regras a se seguir, a partir dessa nomeação.** Explicamos essa elaboração aqui, usando o mesmo exemplo proposto pela autora e tentando apresentar, já nesse momento, como pretendemos utilizar as definições de Butler acerca do gênero nas manifestações negras e sua performatividade na presente análise. A autora utiliza-se do ato do

nascimento de um ser humano para apontar como, através da linguagem, o gênero de um bebê é determinado e, a partir disso, todo um conjunto de normas são postas para que esse corpo siga e viva sua vida.

**No caso do gênero, as inscrições e interpelações primárias vêm com as expectativas e fantasias dos outros que nos afetam, em um primeiro momento, de maneiras incontroláveis: trata-se da imposição psicossocial e da inculcação lenta das normas.** Elas chegam quando mal podemos esperá-las, e seguem conosco, animando e estruturando nossas próprias formas de capacidade de resposta. Essas normas não estão simplesmente impressas em nós, marcando-nos e estigmatizando-nos como tantos outros destinatários passivos de uma máquina de cultura. **Elas também nos “produzem”, mas não no sentido de nos trazer à existência ou de determinar estritamente quem somos. Em vez disso, informam os modos vividos de corporificação que adquirimos com o tempo, e esses modos de corporificação podem se provar formas de contestar essas normas, até mesmo rompê-las.** (BUTLER, 2018, p. 36/37, grifo meu.)

Pretendemos, com esse apontamento, realizar uma aproximação entre o gênero, em Butler, como determinador de normas sociais e expectativas de comportamentos, e o fator da raça, que também produz não apenas as expectativas de outros sobre os corpos negros e como devem se comportar, como um estigma, mas, ainda, informando os “modos vividos de corporificação” desses corpos, como aponta a autora. Um exemplo muito comum dessas normas e expectativas aplicadas ao elemento racial é o questionamento, antes mesmo do nascimento, sobre o tom de pele, a textura do cabelo que uma criança negra terá ao nascer. Mais do que simples curiosidade, esses questionamentos carregam todo um juízo de valor, quando consideram “sorte” se a criança nascer com um tom de pele mais claro ou cabelos menos crespos. Esses questionamentos produzem ainda estigmas de comportamento para um feto, de como deverá se comportar e o que deverá fazer para se aproximar do ideal, do que é esperado. Além disso, esses questionamentos tão presentes na sociedade influenciam até mesmo na procura pela pessoa com quem se vai ter filhos, na busca de alguém que tenha a pele mais clara, por exemplo, na expectativa de embranquecer a família.

Além disso, pensando na “consciência” desenvolvida pelas pessoas negras desde muito cedo, sobre como se comportar, como saber o “seu lugar”, seja pela perspectiva da performatividade de Butler ou como apontado por Lorde anteriormente, é sobre essas mais diversas situações cotidianas que precisamos saber como nos comportar, sob o risco de ter nossos corpos violentados ou assassinados. É nessa questão um tanto subjetiva que se destaca as falhas de aplicação de uma lei (que nunca foi aplicada, em realidade), a Lei Afonso Arinos.

Em matéria do *Versus*<sup>27</sup> foi feita essa crítica da não aplicação da lei e da recorrente “falta de provas” e das cotidianas preocupações com a forma “certa” de se comportar.

Pensa-se em atualizar a Lei, pensa-se em dar-lhe um caráter mais jurídico e perfeito, porém essa maneira não é o caminho para se combater o racismo encoberto deste país. A discriminação é algo abstrato demais para ser tipificado e compreendido tão rapidamente. O preconceito avilta, ataca o indivíduo subjetivamente, afronta sua auto-estima e, por conseguinte, o marginaliza. Portanto, como provar a humilhação dos garotos no momento em que era vítimas da discriminação? Como provar o desdém dos belos meninos louros, e das meninas sadias, saltitantes e de grandes olhos azuis?

Como provar o encabulamento de um negro quando anda por um shopping, discoteque ou clube? **Como provar os passos incertos na Avenida Paulista, Augusta e adjacências? Como provar o soturno pensar de quem sabe "onde é o seu lugar"? Para os negros - para todos os negros - não existem estrelas. O racismo está em todo lugar e negro sabe disso. Sabe onde e como ficar. Como se comportar perante seu chefe, a secretária, como ficar de pé no elevador e que não deve olhar a lourinha de calça cocota, sentada no banco ao lado, no ônibus.**<sup>28</sup>

Nas situações mais corriqueiras da vida o sujeito negro deve estar atento à forma como irá se comportar; além disso, seu constrangimento em tais situações dificilmente será “provado”, a lei seguirá não sendo aplicada e sobre isso, resta a luta e o cuidado com a forma de se comportar. Retomo a fala de Milton Barbosa, que relembra o ato de criação do MNU em 1978, junto deste trecho da matéria, para analisar como é possível perceber a presença dessas normas e expectativas - tais como, posteriormente, apontadas por Butler. No que diz respeito à raça, tanto no que Barbosa considera ter sido uma preocupação das próprias pessoas negras em momentos posteriores ao ato, quanto nas provocações policiais que expressavam, naquele momento, um conjunto de estereótipos presentes no imaginário popular, que determinava um lugar para os corpos negros: o lugar da criminalização, da promiscuidade, bradando que em uma reunião de pessoas negras somente seria possível haver “prostitutas e ladrões”. Essa imagem do corpo negro dialoga com o que a filósofa contemporânea discute, sobre pessoas em condições de precariedade e suas aparições no espaço público, considerando o lugar de marginalização imposto a elas e o desafio tanto de viver com essa imposição, quanto de tentar rompê-la.

<sup>27</sup> “Garra Negra”. *Jornal Versus*, nº 24, setembro de 1978, p. 42

<sup>28</sup> “Garra Negra”. *Jornal Versus*, nº 24, setembro de 1978, p. 42

Por sua vez, e de forma complementar aos usos que faremos de Butler aqui, Fanon aponta uma diferenciação entre os povos judeus e os negros, para expor como, no segundo caso, o corpo exhibe o elemento racial.

O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um peso *novo*. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da “ideia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparição. (FANON, 2008, p. 108)

O que Fanon expõe aqui é o lugar do corpo, das características corporais, de pessoas negras e como o próprio corpo “denuncia” os elementos que fazem com que esses corpos sejam inferiorizados. Retomo o que Gomes (2008) discute sobre como esses corpos são definidos na sociedade por meio dos sinais diacríticos neles inscritos e como o cuidado com o corpo significa algo muito além da estética. É importante destacar também os corpos “mestiços” nesse processo, que no Brasil também carregam várias das leituras da negritude e do racismo.



Figura 8 - "Negros protestam em praça pública". Capa do jornal *Folha de São Paulo*, 8 de julho de 1978

Observando os diferentes jornais que trataram do ato de criação do MNU, nesse caso, especificamente a *Folha de São Paulo* e o jornal *Versus*, outra forma de representação sobre os corpos e o que eles performavam me chamou atenção. Além de a *Folha* associar aquelas posturas como ataques, num tom mais marginal, ela imediatamente associou a também o gesto do punho cerrado ao movimento “Black Power”, dos EUA, logo no final da chamada na capa. Não que seja um erro, tal associação ainda hoje é feita. No jornal *Versus*, esse modo de agir, de performar a resistência naquela manifestação, foi associada a todo um histórico de luta das pessoas negras pela sua libertação. Mais do que apontar que um veículo de comunicação está “certo” ou “errado”, o que me interessa aqui é analisar onde se encontram as referências para a produção desses textos. Na *Folha de São Paulo*, foi feita a referência mais “óbvia” e a título de apontamento, sem grandes aprofundamentos, enquanto no *Versus* foi resgatada toda uma história anterior da comunidade negra no Brasil - que, ao mesmo tempo em que explicava a indignação e a revolta da população, também servia como uma tentativa de legitimar o movimento.

Apesar de toda a alienação que as classes dominantes impõem a sociedade e a comunidade negra principalmente, tentando calar as vozes e amarrar as mãos, o negro sempre levantou seu punho contra a opressão e fez ecoar o grito pela liberdade.

Com a mesma força com que suportava o trabalho escravo, os chicotes dos senhores, a humilhação da sociedade, deu uma nova dinâmica a sua luta, surpreendeu os opressores, uniu as várias nações e construiu Palmares, quilombo do Jabaquara, e muitos outros.

Nenhuma das transformações que passou a sociedade brasileira deu respostas a questão da liberdade do negro, mesmo com a abolição em 1888. Hoje a luta continua e com a mesma força com que suportamos a discriminação racial, as péssimas condições de vida, a opressão policial, a rejeição nas empresas e o mito da democracia racial, levantamos as nossas vozes e um grito uníssono ecoou nas escadarias do teatro municipal no dia 7/7/78, em SP. Mais de mil negros levantaram o punho ao alto contra a opressão que as classes dominantes nos impõe há 500 anos. (OLIVEIRA, 1978, p. 41)

É importante destacar quem escreveu estas palavras, que traz maiores referências e a preocupação com a legitimidade do movimento foi o pesquisador, e também um dos fundadores do MNU, José Adão de Oliveira. A sensibilidade com a qual é tratado o tema, a força presente nas palavras, as referências de um passado de luta contra as discriminações e violências, também auxiliam na compreensão do que significa aquela manifestação e de quais os seus motivos de ser.

É também com essas violências e discriminações, ainda que indiretamente, que Butler trabalha para pensar na precariedade. Uma situação politicamente induzida, na qual o Estado expõe determinadas populações à vulnerabilidade e à violência urbana e/ou doméstica, porque os instrumentos judiciais não proporcionam proteção e reparação suficientes. É proibido discriminar, como aponta o subtítulo da matéria, porém “Se a Lei do Sr. Afonso Arinos é incapaz de resolver o problema, o que fazer?” (OLIVEIRA, 1978, p. 42). Vários exemplos podem ser apontados acerca da precariedade; aqui penso em como, a partir de um imaginário social brasileiro, pessoas negras são apontadas de maneira negativa e como inclusive o Estado expõe essa população à vulnerabilidade, quando lhe nega o direito de reconhecimento enquanto seres humanos.

Quais humanos contam como humanos? Quais humanos são dignos de reconhecimento na esfera do aparecimento, e quais não são? Que normas racistas, por exemplo, operam para distinguir entre aqueles que podem ser reconhecidos como humanos e os que não podem? Perguntas que se tornam ainda mais relevantes quando as formas de racismo historicamente enraizadas contam com construções bestiais da negritude. O próprio fato de que posso perguntar quais humanos são reconhecidos como humanos e quais não são significa que existe um campo distinto do humano que permanece irreconhecível, de acordo com as normas dominantes, mas que é obviamente reconhecível dentro do campo epistêmico aberto pelas formas contra-hegemônicas de conhecimento. (BUTLER, 2018, p. 43)

Considerando o que a autora aponta como “construções bestiais da negritude”, é possível perceber que em 1978, no Brasil, a questão do reconhecimento da humanidade de pessoas negras ainda se mostrava um grande problema social a ser resolvido. Algum tempo após o assassinato de Robson, em decorrência das torturas policiais sofridas, a frase dita pelo delegado responsável pelo caso é um demonstrativo muito nítido desse quadro.

### **2.3 “Negro tem que ir pro pau”<sup>29</sup>: Quais corpos são dignos de luto? Quais corpos merecem proteção?**

---

<sup>29</sup> FAVIERE, Claudio. “Negro tem que ir pro pau”. Folha de São Paulo, São Paulo, 14 de maio de 1978, p. 10



Figura 9 - Ato de criação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial, São Paulo - SP. Manifestantes seguram cartazes com os dizeres: "Abaixo o racismo!", "Contra a repressão policial!" "Denunciamos o namoro do Brasil com a África do Sul!"

A versão final deste capítulo foi escrita em um momento de profunda tristeza, revolta e a tentativa de reunir forças de algum lugar para lutar, questionar e resistir. A favela do Jacarezinho segue vivendo os efeitos da maior matança policial da história do Rio de Janeiro. A realidade de violência policial infelizmente não é uma novidade e em diversos momentos da sua história o Rio de Janeiro se vê como palco desses episódios. São vários os filmes nacionais que explicitam o ocorrido, além das notícias e do dia a dia de quem vive em comunidades - pessoas negras e/ou pobres. A grande operação, que buscava suspeitos de envolvimento com o tráfico, encerrou a vida de 27 pessoas e apreendeu um total de 23 armas e 12 granadas. Qual o preço dessas vidas? A presunção de inocência, bem como o direito à vida dessas pessoas foram negados quando suas casas foram invadidas e elas assassinadas.

São anos e anos de negligência do Estado que nos trouxe até essa realidade hoje, são séculos de desigualdades, racismo e descaso com determinados corpos. “Abaixo 500 anos de opressão”. A imagem que inicia o capítulo já demonstra na década de 1970 o conhecimento de que essa opressão segue a população negra há centenas de anos, na mesma imagem a denúncia da repressão policial e da reivindicação por melhores condições de vida. As respostas para as perguntas que dão título a este item, já existem há muito tempo, na maioria das vezes são respostas que não são ditas com palavras, mas expressas em atitudes. Existem corpos que importam, que são dignos de luto, que merecem proteção, assistência, mas estes não são os

corpos negros, pobres, periféricos. E isso é muito nítido. Um dos objetivos políticos deste trabalho é que essa realidade seja duramente questionada, fortemente combatida, que o futuro seja um tempo em que nossos corpos possam viver, existir e que tenham qualidade de vida. Dada essa realidade passada e presente, escolhi trabalhar neste momento com a discussão sobre a função do luto que a filósofa Carla Rodrigues faz em diálogo com Butler. O interesse por essa discussão surgiu quando, na leitura de documentos relacionados ao MNU, principalmente, encontrei muito material sobre a violência do racismo e as condições às quais estão submetidos os corpos negros.

O caso do assassinato de Robson, já mencionado, me chamou muito a atenção nesse sentido de pensar a função do luto na filosofia política de Judith Butler voltada para os corpos negros, ou, nesse caso, para o corpo de Robson. A filósofa Carla Rodrigues faz essa discussão da hierarquização dos valores de diferentes vidas quando pensa o caso do assassinato de Marielle Franco e como a vivência do luto por Marielle torna-se uma manifestação, que seu corpo diga tanto e demande tantas coisas, mesmo após o encerramento de sua vida. A autora termina seu texto com uma reivindicação muito interessante para entender o lugar dos corpos negros no contexto analisado: “que haja luto por toda vida”. Em sua análise, Rodrigues busca entender qual seria então o significado do luto na relação entre vida e morte na sociedade, a partir de Butler e outros importantes teóricos. A ideia central é que o luto pressupõe a importância da vida que foi perdida, tanto em nível individual quanto coletivo e, nesse sentido, Rodrigues propõe pensar no valor da vida a partir de Judith Butler, “por sua condição de enlutável e pela sua crítica à distribuição desigual do luto público”<sup>30</sup>. É uma questão de pensar o luto a partir de uma vida que teve valor e uma que não teve, a partir da possibilidade de ser enlutada ou não – em última instância, desde o nascimento.

O luto se torna, desde a leitura que Butler faz de Antígona, não apenas uma tarefa pessoal e familiar, mas um empreendimento coletivo, um direito, uma exigência e uma política de Estado. Se é a condição de enlutável que enquadra as vidas que têm e as que não têm valor, então passa a ser preciso, para Butler, universalizar o direito ao luto como mecanismo político de afirmar o valor de toda vida, porque toda vida está exposta à morte.” (RODRIGUES, 2016, p. 337)

---

<sup>30</sup> Texto apresentado no XVII Encontro Nacional da Anpof. **A função do luto na filosofia política de Butler.** 2016, p.330. Disponível em: [https://www.academia.edu/37972677/A\_fun%C3%A7%C3%A3o\_do\_luto\_na\_filosofia\_pol%C3%A9tica\_de\_Judith\_Butler]. Acesso em: 30/05/2018

Acredito que seja importante pensar em como essa ideia da condição de enlutável pode ser relacionada aos corpos negros estudados aqui, a partir da reivindicação pela “capacidade de realização como ser humano” do direito de existência desejado por essas pessoas e de que as suas vidas tenham valor socialmente e perante o Estado. A reivindicação expressa em trecho da carta convocatória do MNU é de que corpos não só tenham direito ao luto, mas também que tenham o valor de suas vidas reconhecido, que seja dada a esses corpos a condição de enlutáveis, visto que a maioria deles é exposta à morte, historicamente, desde o início da vida.



**“Negro tem que ir pro pau”**  
(Palavras do delegado Luiz Alberto Abdala, do 44.º distrito policial)

Figura 10 - Matéria do jornal Folha de São Paulo de 1978

Nessa chave de leitura, pode-se dizer que o uso que o, então recém-criado, MNU fez do luto pelo assassinato de Robson Silveira da Luz foi um protesto que buscava torná-lo um corpo enlutável e, ao mesmo tempo, “criar”/trazer à tona um problema a partir de sua morte. Robson é um exemplo dentre vários corpos negros que veem suas vidas destituídas de valor. Exemplo dessa destituição pode ser percebido na frase que, segundo o jornalista Claudio Faviere foi proferida pelo delegado Luiz Alberto Abdala, encarregado do caso de Robson, no momento da tortura e que estampou uma página do jornal *Folha de São Paulo*: “Negro tem que ir pro pau” (FAVIERE, 1978, p. 10). Segundo o mesmo jornalista, o guarda responsável pela prisão de Robson se negou a dar entrevistas e apenas afirmou que “não quero nem saber daquele neguinho” (FAVIERE, 1978, p. 10). As falas do delegado dizem muito sobre a sua visão sobre aquele homem e, ainda, representam o imaginário comum em uma instituição de poder no país.

Em diálogo com essas visões, representações, é importante destacar a forma como o corpo aparecia como pauta do MNU, ainda que não estivesse destacado dessa forma na linguagem de seu estatuto ou de documentos oficiais. Era um ponto de pauta que aparecia a partir da perspectiva da sobrevivência e do direito à existência, já que, em algum nível, a condição de valor de uma vida seria determinada por suas características físicas, que “denunciam” sua condição enquanto pessoa negra. O MNU, de modo mais institucional estava

preocupado com os sentidos dos corpos negros no Brasil e com as formas possíveis de apresentação desses corpos no espaço público. Em algum nível, acredito que grande parte da comunidade negra, vinculada ou não a movimentos negros, também possuía essa preocupação – ainda que não fosse de maneira elaborada. A forma de se apresentar, como se portar no espaço público, as diversas inseguranças sobre essas questões, demonstram tal preocupação.

Sobre essa preocupação, e já em diálogo com o papel do *soul*, e a luta antirracista, José Adão aponta que:

Na verdade, a Comunidade Negra do Brasil, nunca foi indiferente ao seu próprio problema, sempre soube resistir, de uma forma ou de outra a jugo e despersonalização dos brancos. A mais recente forma de resistência é o Movimento Black Soul. O Soul igualou e aproximou mais os negros, Os Irmanou. Esta identificação com a música e outros negros, não é nova, mas tomou uma nova força, pois o Soul é hoje um centro de - resistência silenciosa, amorfa e contagiante. É assim que o negro da periferia luta contra o racismo velado de seu cotidiano. O Soul é o ingrediente que dá consciência a "negrada", lhe dá negritude, acima de tudo. O ônus desta atitude é visível: desprezo maior dos brancos, acirramento dos preconceitos, etc. Agora também nasce uma forma de luta que vem concatenar todas as lutas negras do país, dando-lhe novo pulso e direção: Movimento Negro/Unificado Contra a Discriminação Racial".<sup>31</sup>

O pesquisador narra a capacidade que o *soul* teve de “irmanar” a comunidade negra; além de destacar como o ato de unir-se tornou-se importante para o crescimento da resistência e da consciência. Ao mesmo tempo, essa união é também percebida pelo “outro lado”, com maior desprezo e como um motivo para o acirramento dos preconceitos. Destacada a importância da união promovida pelo *soul*, vem a importância do MNU, com o objetivo de “irmanar” as lutas antirracistas de todo o Brasil e direcioná-las.

#### **2.4 – “É essa cor, não é, irmã?”<sup>32</sup>: a perseguição policial ao Movimento Black Rio e seus integrantes**

No mundo da música, o Movimento Black Rio, que teve seu auge em 1976, foi considerado como um movimento também importante na luta contra o racismo, além de promover a afirmação e valorização de estética e culturas negras, como veremos no próximo

<sup>31</sup> “Garra Negra”. Jornal *Versus*, nº 24, setembro de 1978, p. 42

<sup>32</sup> PEIXOTO; SEBADELHE. 1976 – **Movimento Black Rio**. Rio de Janeiro, José Olympio, 2016, p. 88.

capítulo. O Movimento foi muito inspirado pela música *soul* estadunidense, que ganhou visibilidade entre os anos 1960 e 1970.

Sobre o Movimento Black Rio, há discordâncias no que se refere ao grau de organização e coesão entre seus participantes. Apesar disso, como apontam os autores Luiz Peixoto e Zé Otávio Sebadelhe, tratou-se de um “fenômeno de massa raro e desconcertante para os padrões da época, que envolvia negros e mestiços, na sua maioria de bairros suburbanos do Rio de Janeiro” (SEBADELHE, Z. O.; PEIXOTO, L. F. L., 2016).

É importante pontuar, também, que o Movimento Black Rio não aconteceu de maneira isolada na cidade do Rio de Janeiro. O projeto foi carregado de influências internacionais, principalmente com inspirações dos debates sobre a questão racial nos Estados Unidos e dos movimentos reivindicatórios pelos direitos civis nesse mesmo país. Além disso, aconteceu em um período de considerável atividade na cena cultural negra da cidade do Rio de Janeiro, o que, suponho, contribuiu para que o Black Rio atingisse amplas proporções. Prova das dimensões alcançadas pelo movimento foi a iniciativa de outros estados do Brasil de promoverem movimentos similares, como foi o caso do Black Uai, em Belo Horizonte, e do Black Porto, em Porto Alegre.

Entendo que, apesar de possuírem formas de atuação diferentes, sejam elas coletivas ou individuais, esses sujeitos de diferentes movimentos compartilharam uma mesma pauta, que tinha como base a resistência negra, o combate ao racismo e à inferiorização socioeconômica, cultural, intelectual e estética, às quais as pessoas negras estiveram historicamente sujeitas no Brasil e em outros países.

Diferente do MNU, o Movimento Black Rio não operava com pautas tão bem delimitadas, planos de ações, programas de trabalho e isso diz muito do seu caráter, mais voltado para o lazer. Ser uma possibilidade cultural e de diversão para a comunidade negra e ser menos voltado para a dimensão da política institucional, não significava que o Black Rio não fosse um movimento político. As reuniões da juventude negra nos bailes de música *black*, mais do que o entretenimento e a diversão, buscavam promover ainda uma conscientização desses jovens sobre as suas condições de vida. Nesses encontros, procurava-se alertar sobre a discriminação que acontecia em diversos níveis e, muito inspirados em ideias estadunidenses, tinham um forte apelo para a questão estética, para a valorização dos corpos negros e para o empoderamento da população negra.

Paulina Alberto (2015) aponta que tais manifestações de orgulho negro, remetiam as autoridades brasileiras ao caso dos Estados Unidos, o movimento dos Panteras Negras e o “*black is beautiful*”. Na imprensa brasileira apareciam também essas mesmas referências aos movimentos pelos direitos civis estadunidenses. Em 1976, o suplemento cultural do *Jornal do Brasil* apresentou uma grande matéria sobre o movimento. Tal matéria é importante, pois segundo Alberto é ela quem chama a atenção da Polícia Secreta do estado do Rio de Janeiro que passa a observar com atenção o movimento e tentar compreender se tratava-se de um movimento subversivo. Com alguma dificuldade, a polícia tentava categorizar esse novo tipo de movimento que, segundo a autora, desafiava as designações de subversão comuns – como comunismo, terrorismo e “Cuba”. Das observações iniciais, o que apontam os relatórios é uma preocupação mais com a discriminação racial contra brancos que diziam acontecer nesses ambientes, apesar disso, apontavam que o mesmo também acontecia em clubes de rock da Zona Sul com pessoas negras.

Neste ponto da pesquisa, destaco que a forma como integrantes dessa cultura *black*, se vestiam e se cumprimentavam, não passava despercebida pela polícia. E, assim como no caso do MNU, sujeitos que fossem lidos sob tal estética tinham todo um estereótipo mobilizado pela polícia e estavam sujeitos a inúmeras formas de violência. Segundo Peixoto e Sebadelhe (2016) “a PM ficava atenta, em rotas cotidianas, à circulação de adolescentes negros nos arredores dos clubes onde aconteciam os bailes” (2016, p. 87). Dentre as diversas práticas de coerção estava colocar os jovens no camburão e ficar rodando pela cidade, ou pela própria comunidade, com o objetivo de expor esses jovens, de constrangê-los. Em entrevista à Lena Frias, um jovem negro chamado Carlinhos, relata a sua experiência com a polícia.

Semana passada, quase entro numa fria, irmã. Eu e meu primo, a gente ia descendo a Ladeira do Barroso. Aí a gente enxergou a baratinha. Aí eu disse: "Não tem outro crioulo na rua, só pode ser com a gente." Não deu outra, irmã. A baratinha encostou, aí o cana disse: documento. Legal, eu passei minha carteira do curso que estava fazendo na Aeronáutica, nem acabei, mas tinha carteira. O cana bronqueou: "Isso é carteira fria." "Fria nada, cara, tão quente que está queimando no meu bolso." Passei a carteira de estudante que eu ainda tinha, aí passei o documento de alistamento militar. O cana bronqueando: "Carteira fria, hein, negão? Vai com a gente." Não teve jeito. O cana fez a gente entrar na baratinha e mandou a gente esticar a mão bem pra frente. Que jeito tem? É sempre assim, né, irmã? Sabe como é, né? Eles obrigam a gente a entrar no carro e é aquela humilhação, ficam passeando com a gente pela localidade, que é pra todo mundo ver. E eu com irmã de menor. Como é que fica a minha autoridade? (FRIAS, 1976, p. 6)

Quando destaco a reivindicação pela “capacidade de realização como ser humano” ou “contra a repressão policial”, não estou trazendo para a análise apenas as violências físicas às quais estão submetidas as pessoas negras, mas a todos os tipos de abusos morais e psicológicos que sofrem também. A prática de transitar com os jovens em camburões não tinha outro sentido, senão o de desmoralizá-los perante suas famílias e comunidades, de expô-los. Muitas vezes, não satisfeitos com a humilhação, a polícia ainda os expunha a outras violências.

Carlos aponta o dedo para o próprio punho, mostra a pele: "É essa cor, não é, irmã?" Eu ainda disse: por que é que você quer me prejudicar, você ganha o quê com isso? Foi aquela, quando eles levaram a gente prum terreno baldio eu vi que tinha que fazer alguma coisa. Aí eu disse: "Que que há, cara?" Ele disse: "Delegacia e 281 (tóxico)." E a gente de cara limpa, hein, irmã? Aí eu falei: "Te passo uma perna (nota de Cr\$ 100) pra você tirar a cara da gente." O cara nem nada. Aí eu ofereci uma perna e meia. O cara só refrescou quando eu disse que tinha duas pernas. Ele perguntou: "Está aí com você?" Não, estava em casa. Aí ele disse: "Você vai lá e apanha. Esse fica aqui, se tu não voltar, já sabe, a gente fecha ele." Poxa, irmã, que sufoco. Cheguei, apanhei nas duas pernas, eu só tinha aquelas, era um biscate que eu fiz, um alívio que o coroa me deu também. Entreguei tudo pro cara. Aí ele aliviou, eu e meu primo. Devolveu os documentos da gente e disse: "Isso é pra vocês aprenderem." Aprender o que, hein, irmã? (PEIXOTO; SEBADELHE, 2016, p. 88)

Carlos tenta, da maneira que pode, livrar-se da situação em que se encontra, ainda que sob ameaças à vida do seu primo e à sua própria. Chama atenção a forma como ele destaca a questão da cor da pele, tanto no início de sua fala quanto no meio da lembrança da abordagem policial. O jovem sabe que a viatura policial os parou pois eram jovens negros. Durante a vida, como observado anteriormente, as formas de sobreviver são aprendidas pelas pessoas negras, pela experiência - imagino que esses jovens deveriam saber que tinham de fazer o possível para saírem da companhia daqueles policiais com vida, a despeito de outros que não tiveram a mesma sorte. Em caso semelhante, Macau, compositor da música “Olhos coloridos”, em 1973, foi apreendido sem motivo aparente, por ser “muito folgado” e levado à delegacia, onde a cor da sua pele também foi fundamental para o tratamento que recebeu.

Fui abordado numa exposição de escola que tínhamos ido ver com alguns amigos. Era morador da Cruzada São Sebastião, no Leblon, e fomos ver o evento que acontecia na Lagoa, ao lado do extinto Tivoli Park. Quando um policial pediu pra acompanhá-lo. Eu me recusei e perguntei: "Por que tenho que te acompanhar?" Mostrei meus documentos da ordem dos músicos e um amigo, o Jamil, que era bombeiro, ainda tentou interceder. O guarda falou: "Mas você vai ter que me acompanhar assim mesmo. Meu amigo Jamil falou: "Vai lá, Macau. Eu fico resolvendo daqui." Quando cheguei no departamento de polícia, um sargento baixinho me disse: "Tô te vendo. Tô sabendo de tudo. Você é muito folgado." Eu me surpreendi e perguntei: "Por que eu sou folgado, meu amigo? Eu não fiz nada."

"Sabe de uma coisa, seu folgado, é porque você mora na Cruzada, eu te conheço de lá. Ali só mora marginal. E outra: esse seu cabelo, essa sua roupa, esses seus olhos, esse seu sorriso. Sabe o que você é? Você é um crioulo muito folgado." Daí eu respondi: "Eu não sou crioulo. Eu sou um negro. E, tem mais, o sangue que corre na minha veia, também corre na sua. E sabe o que o senhor é, seu sargento? O senhor é um sarará!" Ai, pronto, fui agredido e levado para dentro de um camburão. Fiquei rodando com eles pela cidade enquanto outros rapazes iam sendo jogados para dentro do camburão durante o percurso. O camburão ficou abarrotado, uma coisa horrível.

Já era de noite, na delegacia fui jogado numa cela e enquadrado por "abuso à autoridade", vejam vocês. A cela também estava superlotada. Fiquei horas ali, até que finalmente os meus amigos conseguiram me interceptar, pela graça divina.

A minha revolta era indescritível. Cheguei em casa aos prantos. Peguei o meu violão e fui pra praia. Foi quando surgiu a inspiração para a música "Olhos coloridos", desse triste acontecimento e de um momento de absoluta decepção com o sistema e a sociedade. Olhei pro horizonte e lembrei do meu avô, que, naquela mesma praia do Leblon, ficava assando milho e tocando caxambu, um batuque afro-brasileiro de Minas Gerais, de onde ele veio. "Olhos coloridos" foi um manifesto pessoal, saiu como um desabafo, com aquela levada que aprendi com meu avô. Afinal, percebi que só consegui contar a minha história com o meu violão: "Você ri da minha roupa/ Você ri do meu cabelo/ Você ri da minha pele/ Você ri do meu sorriso/ A verdade é que você tem sangue crioulo/ tem cabelo duro/ Sarará Crioulo..." (PEIXOTO; SEBADELHE, 2016, p. 88)

Ainda é comum que a estética atribuída ao "suspeito" pela polícia seja a estética negra, apesar das diversas reclamações e denúncias contra as instituições policiais. Além dessa, outras diversas formas são empregadas pelas forças policiais contra a população negra, sempre sob o pretexto da suspeita. "Esse seu cabelo, essa sua roupa..." Parecem argumentos suficientes para a apreensão de uma pessoa, desde que esta seja negra, periférica.

Beatriz Nascimento entende o Black Rio como um quilombo, uma maneira de jovens dos subúrbios cariocas se sentirem fortes, de extravasar, tal qual no candomblé, da "possibilidade de se cansar de tanto dançar, relaxar e no dia seguinte voltar ao trabalho" (NASCIMENTO, 2018, p.193). Além da possibilidade de extravasar, aponto no Black Rio a produção de elementos culturais que também eram políticos. No caso de Macau, após a sua apreensão e os episódios de racismo que sofre durante a abordagem, a forma que encontra para liberar o seu sentimento, seu questionamento daquelas ideias é a música. Como apontado por Macau em entrevista concedida a Peixoto e Sebadelhe (2016), o movimento apenas consolidou sua busca por informação contra o preconceito e afirmação racial.

### **Olhos Coloridos<sup>33</sup>**

*Os meus olhos coloridos  
Me fazem refletir  
Eu estou sempre na minha  
E não posso mais fugir*

*Meu cabelo enrolado  
Todos querem imitar  
Eles estão baratinados  
Também querem enrolar*

*Você ri da minha roupa  
Você ri do meu cabelo  
Você ri da minha pele  
Você ri do meu sorriso*

*A verdade é que você  
Tem sangue crioulo  
Tem cabelo duro  
Sarará crioulo*

A música se popularizou apenas na década seguinte e se tornou um hino da Música Preta Brasileira, na voz de Sandra de Sá. Sua produção interessa no sentido de pensar a produção de cultura como uma forma de resistência também política contra o racismo. A letra traz tanto elementos de enfrentamento à violência do racismo, com a ideia de que não é mais possível fugir. Além disso, passa pela discussão da ideia de mestiçagem, quando propõe que não somente ele tem sangue crioulo, mas todo o povo brasileiro, o que destaca a falta de sentido da discriminação por este ângulo. Não apenas as experiências de estadunidenses expressas através das músicas importadas, mas as dos próprios brasileiros vão expor a realidade a qual estão inseridos aqui. Segundo Relatório de pesquisa da Comissão da Verdade<sup>34</sup> (2015), os órgãos de repressão não encontram nenhuma das ameaças procuradas, como o envolvimento estrangeiro através de investimento financeiro e, dessa forma, buscam atingir o movimento com outras formas de violência, nesse caso, amparados em pré-julgamentos racistas.

Nesse momento, de acordo com os relatórios do SNI, a identificação de “participantes do movimento” era feita, entre outros elementos, pela estética e pelo comportamento dos sujeitos, de modo que a vestimenta, a forma de usar o cabelo, eram analisadas e usadas como

<sup>33</sup> Interpretação de Macau, em 2012: Disponível em: [https://youtu.be/5\\_MICqHVMv8](https://youtu.be/5_MICqHVMv8) . Acesso em: 15/10/2021

<sup>34</sup> **Relatório de pesquisa da Comissão da Verdade** “Colorindo memórias e redefinindo olhares: Ditadura Militar e Racismo no Rio de Janeiro”, Rio de Janeiro, 10 de agosto de 2015, p. 43

“justificativa” no momento de enquadrá-los. Importante pontuar ainda que, apesar de esses elementos que vinculam os sujeitos ao Black Rio serem relevantes, abordagens policiais não dependem somente deles e, de fato, como apontado nos dois relatos anteriores, a cor da pele é provavelmente o que mais influenciou no julgamento de policiais. Novamente, é uma crença, uma estrutura que remonta há anos, ao passado escravista brasileiro e um processo de abolição que promoveu a marginalização da população negra, ainda hoje colocando-a sob estereótipos de agressividade, selvageria, prostituição. É toda uma estrutura que precisa ser revista e diversos profissionais que deveriam receber um novo treinamento, antirracista.

### Cap. 3 – “Amar a negritude como forma de resistência”<sup>35</sup>: a valorização da estética negra na perspectiva política

*Vai pensando os fiel da sua área  
Falando espanhol, não só com a peita da Espanha  
As irmã de cabelo sarará crioulo sem ser considerada estranha.*  
(Djonga – Ladrão)

Na década de 1970, Beatriz Nascimento já se interrogava sobre os sentidos da história da população negra brasileira, buscando analisá-la como algo distinto da história africana e de outros locais da diáspora. Nascimento procurou referências em nossa própria história, dentro do Brasil, para além do fato de que pessoas negras tinham sido escravizadas. Pensou nas formas de resistência, na construção de redes de apoio, lutas e na criação de um modelo alternativo de sociedade: o quilombo. Quando interrogada sobre os significados que o “quilombo” teria naquele momento, já na década de 1970, a historiadora negra dá a ele o sentido de coletividade, de ideologia, de uma consciência “de que você é um homem, que você é capaz de empreender coisas capazes de serem aceitas, viver e ser aceito dentro de uma sociedade” (NASCIMENTO, 2018, p.137). Beatriz Nascimento retomou a experiência do quilombo em seus estudos, considerou as continuidades que ele sustentava no período em que ela vivia e pensou nas possibilidades de compreensão de quilombos em seu próprio tempo.

A historiadora refletiu sobre como as favelas poderiam ser caracterizadas como quilombos, não apenas no sentido físico, geográfico e militar desses espaços, mas entendendo-os como o agrupamento de povos negros que empreendem, que buscam um fortalecimento psíquico, a consciência de sua força, de sua raça e de sua história. O quilombo de Beatriz Nascimento significa fortalecimento cultural, união, construir suas próprias formas de viver e continuar existindo mesmo quando a “sociedade”, a política institucional os rejeita. De alguma forma, o quilombo é também uma forma que os negros encontram de rejeitar essa sociedade de volta, de construir algo que os fortaleça, que os atenda de um jeito melhor.

O trabalho de Beatriz Nascimento ficou silenciado por um longo tempo e isso me diz, de certa forma sobre o quanto suas análises possivelmente foram assustadoras. Ela sabia disso, quando afirmava que uma aglomeração de negros gerava medo, quando retomava a revolução do Haiti em seus escritos, quando não via em uma aglomeração de brancos o mesmo espanto,

---

<sup>35</sup> (hooks, bell. 2018).

o mesmo conflito que a união dos seus causava na sociedade. Escolhi Nascimento para o princípio do fim deste trabalho que diz muito sobre o poder da união, o poder do fortalecimento psíquico a nível individual e coletivo e, de certa forma, sobre essa ideia de quilombo da historiadora. Entendendo também que o fim, nesses casos, não tem o sentido de esgotamento, de compreensão total, de respostas absolutas, mas sim o encerramento de um ciclo que trouxe algumas respostas e outras muitas questões. Fiz essa escolha pela contribuição que a historiadora trouxe para minhas análises sobre o significado do corpo negro no Movimento Black Rio e no Movimento Negro Unificado, mas também sobre o “fazer história”, especialmente uma história do povo preto. Da importância levantada por Nascimento de compreender nossas existências, de inserir nessa história nós mesmos e nossas questões, a fim de que ela possa nos recompensar com alguma compreensão, alguma aceitação, algum orgulho.

Não se estuda, no negro que está vivendo, a História vivida. Somos a História Viva do Preto, não números. [...] Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando. Só assim poderemos nos entender e fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos [...]. (NASCIMENTO, 2018, p. 49)

Aceitar e reconhecer quem somos, para além de uma história que nos diminui, é questionar a educação que recebemos, as “verdades” entregues por uma sociedade pensada em oposição ao negro e nos entender como sujeitos dotados de conhecimento e capacidade de empreender algo no mundo. Vem dessa capacidade de mobilização, que acredito se articular à ideia de empoderamento, o emprego de Nascimento neste trabalho. É parte fundamental das análises sobre os corpos negros essa consciência para a valorização, para o amor e de como se amar. Como apontado por bell hooks, amar a negritude é uma forma de resistência (hooks, 2019). Do “black is beautiful” estadunidense, do “I’m black and I’m proud” que chega ao Brasil e incentiva outras pessoas negras a amarem, seus cabelos, seus corpos, suas culturas, a se amarem e do que há de subversivo nesse amor, já que – em um contexto social que, por um lado nega a negritude e, por outro, não só não a reconhece como deseja exterminá-la – afirmar a existência desses corpos negros e, mais do que isso, amar esses corpos negros e sua negritude, pode se mostrar como uma forma de resistir ao apagamento.

Neste capítulo penso, então, o destaque dado aos corpos dos participantes dos movimentos e às suas estéticas. As análises aqui serão feitas apoiadas na discussão teórica em articulação com as visões de militantes desses movimentos, da imprensa e, ainda dos órgãos de repressão buscando compreender os usos políticos dessa estética e de sua valorização. De forma

semelhante ao desenvolvido no decorrer do trabalho, entendo a importância de privilegiar as narrativas produzidas por participantes dos movimentos negros sobre o momento e o assunto. Ao mesmo tempo, o que foi produzido pela imprensa e pela repressão atestam o caráter subversivo desses corpos e do ato de valorização deles.

### **3.1 – “Na primeira ocasião ele me dirá que não é suficiente que a intenção seja branca, que é preciso construir uma totalidade branca”<sup>36</sup>: Branquitude e branqueamento nos primórdios do Renascença Clube**

Sabendo que o movimento de aceitação parte de um passado de recusa, opõe-se a ele, penso que é interessante iniciar por uma parte da história do Renascença Clube. O Renascença tem uma característica curiosa no que diz respeito à estética: foi fundado em 1951, período no qual não era permitido a pessoas negras frequentarem clubes tradicionais de sociabilidade. Assim, em fevereiro de 1951, no Rio de Janeiro, 29 pessoas negras, bem-sucedidas profissionalmente, que buscavam um espaço de sociabilidade, criaram o Clube Renascença como uma forma de protesto à discriminação que sofriam em outros clubes da cidade. O Renascença, no entanto, e de maneira ambígua, reproduzia em sua origem diversas práticas culturais e estéticas majoritariamente brancas e hegemônicas, apesar de adotar postura e discurso contra a discriminação racial. Ao se verem excluídas dos clubes cariocas, apesar de possuírem poder econômico, essas pessoas se uniram e criaram um espaço no qual lhes fosse permitida a participação. Giacomini aponta que em praticamente todas as entrevistas que realizou para a sua pesquisa, que tem como objeto o Renascença, ao falarem sobre a origem do clube, os participantes afirmavam que essa não se resumia a apenas à criação de mais uma associação recreativa na cidade, mas era uma resposta à segregação de pessoas negras imposta pelos clubes da cidade.

Nas narrativas, o momento fundador transparece revestido de um sentido de necessidade, até mesmo de urgência; é como se o Renascença tivesse vindo preencher um vazio existente desde sempre. [...] O Renascença nasceu como uma resposta à discriminação, ou melhor, à segregação imposta aos negros na cidade (GIACOMINI, 2006).

Associada a essa resposta ao racismo, deu-se a criação de um clube que, em suas atividades, não divergia, em grande medida, dos outros clubes cariocas, exceto pelos seus

---

<sup>36</sup> (FANON, 2008).

participantes, que eram negros. A autora destaca o fato de os criadores e frequentadores do clube nesse período serem, em grande parte, médicos e advogados que tinham acesso a práticas de consumo cultural que os distanciavam de outros grupos de negros, cujos hábitos eram considerados inferiores ou de mau gosto, por serem associados a uma cultura popular.

Em seus estudos sobre branqueamento e branquitude no Brasil, a psicóloga negra Maria Aparecida Silva Bento (2002) aponta a necessidade de nomear os traços de identidade racial do branco brasileiro, a branquitude, a partir das ideias sobre o branqueamento, ponto frequentemente analisado no estudo das relações raciais no Brasil. Essa visão dos estudos sobre a branquitude no estudo das relações raciais é importante, pois é frequentemente uma questão considerada como um problema do negro, considerando que o negro, desconfortável em sua condição racial, buscaria formas de se identificar como branco, seja pelo branqueamento estético/cultural ou pelas vias da miscigenação.

O ponto ignorado, convenientemente ou não, por essa perspectiva é o de pensar o papel do branco nessas relações, e da branquitude enquanto uma identidade racial, e não como um modelo universal de humanidade. Desconsidera-se que o branqueamento foi um processo criado pela elite branca brasileira, que diante do medo do branco sobre o negro e dos pactos narcísicos entre os brancos, criam tanto a inferiorização do negro na construção de um imaginário imensamente negativo, quanto o fortalecimento da autoestima e do autoconceito no grupo branco, que legitima a sua supremacia (BENTO, 2002). Dos vários pontos que vão definir a branquitude, segundo a autora, talvez o mais importante seja o pacto silencioso dos brancos não se reconhecerem como parte essencial na permanência das desigualdades sociais, o pacto de não se responsabilizarem, não se colocarem nos estudos e de evitarem discutir os diferentes privilégios raciais que possuem.

Em suma, a branquitude procura se resguardar numa pretensa ideia de invisibilidade, ao agir assim, ser branco é considerado como padrão normativo único. O branco enquanto indivíduo ou grupo concebido como único padrão sinônimo de ser humano “ideal” é indubitavelmente uma das características marcantes da branquitude em nossa sociedade e em outras. (CARDOSO, 2010, p. 611)

Nesse sentido, é importante pontuar que as práticas culturais – bem como os cuidados tomados com o corpo e a estética – consideradas de “bom gosto” eram as da branquitude, que teriam como objetivo aproximar as pessoas negras desse ideal cultural e estético. Sobre essa tentativa de adequação a um ideal hegemônico branco, retomo Fanon, quando aponta que a discriminação sofrida faz com que o negro deseje se tornar branco, na tentativa de melhor se

encaixar na sociedade. O autor propõe um diagnóstico psicossocial do racismo, além de pensar em como este se constrói no interior dos indivíduos e seus possíveis efeitos subjetivos e sociais, entendendo-o como um modo criado de ver o mundo e viver nele, o que gera o complexo de inferioridade do negro; uma questão individual, coletiva e construída socialmente. “Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer minha humanidade” (FANON, 2008, p. 94). Também considerando a branquitude, Fanon aponta o seu desejo de livrar o branco da branquitude e o negro da negritude - se essas são formas de hierarquização inventadas e estão relacionadas, ainda que de maneira assimétrica e só podem ser superadas nessa via dupla.

Pensar nessa abordagem psicossocial de Fanon, ainda que feita sobre um contexto diferente do caso brasileiro, é interessante, na medida em que compreendemos as várias faces e consequências do racismo, de suas várias influências simbólicas e subjetivas na sociedade, bem como as tentativas de superação deste e do complexo de inferioridade. Conseguimos observar – na estética ou nos discursos de pessoas negras mobilizadas aqui – a elaboração das formas de se enxergar no mundo, seja na perspectiva da infelicidade com o próprio corpo ou com o resgate e a afirmação da negritude e na busca para uma existência digna. Em nível individual, essas parecem ser questões que ocupam um lugar importante na formação de negros e negras ao longo da vida e, coletivamente para pensar em como a branquitude colabora para a manutenção dessa visão, justificando-a ou apenas isentando-se da discussão. Se é o racista que cria o inferiorizado, como propõe Fanon, parece importante a superação da branquitude, como uma identidade padrão, universal, superior, para a superação da inferioridade em nível estrutural.

Assim, enquanto, no clube, atividades ao som de música clássica, chás da tarde, discussões sobre literatura europeia e as mais diversas atividades sociais aconteciam, os corpos das pessoas que frequentavam esses espaços passavam igualmente por um processo de “purificação”, que deixava visível que aqueles sujeitos eram “negros distintos” e de bom gosto. Ou seja, sujeitos que, apesar de negros, incorporavam comportamentos, gostos, maneiras de se comunicar e vestir que se aproximavam da branquitude, identificada como sinônimo de boa educação e bom gosto. Dessa forma, retiravam do corpo negro o peso animalesco que este ainda carregava, na medida em que tinham seus corpos associados à sexualização. O repúdio a práticas que pudessem ser associadas ao negro “animalesco”, aparecia tanto quanto o desejo de aproximação de valores e costumes brancos.

[...] se o corpo e, mais precisamente, a aparência funcionam (são lidos) como sinalizadores da posição social, o cuidado com a aparência, mais do que simples capricho ou acessório, torna-se estratégia de um grupo que quer afirmar, de modo conspícuo, que detém determinados atributos de classe raramente associados aos negros na sociedade brasileira. (GIACOMINI, 2006.)

Mais do que incorporar esses comportamentos e intervir no próprio corpo, com o fim de se parecer com o branco, tornava-se necessário negar o que remetia ao negro. Fanon explica a incorporação dessa negrofobia pelo próprio negro, ao analisar o caso antilhano e o inconsciente coletivo no qual ele se forma. Criado em um ambiente em que o negro é sempre associado ao ruim, ao feio e ao imoral, compartilhando do inconsciente coletivo europeu, é, segundo Fanon, normal que o antilhano seja negrófobo e deseje se distanciar de sua negrura. Ao pensar a psicopatologia, o autor aponta que o negro vive em uma “ambiguidade extraordinariamente neurótica” (FANON, 2008), na medida em que não se reconhece enquanto negro, por seus hábitos, educação, linguagem, costumes e toda sua cultura, mas ao mesmo tempo não é reconhecido como um igual pelos brancos.

Mas o verdadeiro branco me espera. Na primeira ocasião ele me dirá que não é suficiente que a intenção seja branca, que é preciso construir uma totalidade branca. É só nesse momento que tomo consciência da traição. (FANON, 2008)

Com o reconhecimento da desigualdade imposta pelo racismo e a inutilidade da alienação, do embranquecimento, voltar às origens e resgatar valores abandonados, pode implicar também em um resgate estético e corporal. Esse retorno apaixonado, encontra na sua cultura abandonada o conforto e, como apontado por Fanon, extasia-se a cada redescoberta, vê-se em estado de graça e agressividade, mostrando-se veementemente exibicionista e escandaloso sobre sua cultura (FANON, 1980). A cultura, antes deixada de lado, passa por uma revalorização, não é repensada ou dinamizada de dentro. Para Fanon, é necessário mais do que isso para buscar o fim do racismo, mais do que a oposição “branco X negro”: é necessário que as diferentes culturas possam se misturar, enriqueçam-se mutuamente.

O negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de *escolher* a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais. (FANON, 2008, p. 96)

A abordagem de Fanon nesse sentido psicanalítico trabalha, entre outros elementos, com a escolha, no ato de poder escolher agir ou não na luta pela mudança das estruturas sociais. O percurso deste poder de ação envolve toda a descoberta de uma nova forma de existir. A pesquisa ora apresentada pode ser compreendida com relação a este percurso, suas descobertas, tomadas de consciência, atribuições de novos significados para o corpo negro, para sua cultura e suas formas de existir.

### **3.2 – “Olha, meu irmão, sou crioulo, sim, sou bonito”<sup>37</sup>: as dimensões políticas e estéticas do empoderamento e o *orgulho negro***

Nos anos de 1970, um número relevante de pessoas negras se mobilizou, formando grupos que, apesar de empregarem diferentes formas de ação política, podem ser unidos em uma análise por partilharem de um mesmo ideal: a luta contra o racismo no Brasil. Com relação ao combate à inferioridade socioeconômica e intelectual atribuída aos negros, é interessante pontuar o destaque dado por esses grupos ao acesso à educação como uma das formas de superação desse estigma. É a partir desse ponto de “conscientização” política e social dos movimentos em torno da luta racial que penso as maneiras como o corpo e a moda foram, também, empregados como forma de atuação política. Além disso, é interessante pensar na ocorrência em maior escala de bailes de *black music* em subúrbios do Rio de Janeiro nas décadas de 1970 e 1980 – espaços de sociabilidade, nos quais a identidade negra passa pelo ato de ver e ser visto, pela afirmação visual e estética do corpo, pelas coreografias, sendo importantes os trejeitos e modos de se comportar.

O objetivo é entender o quanto esses movimentos articulavam-se com objetivos políticos da luta contra a desigualdade racial no país. Segundo Amanda Alves (2010), o cantor e compositor, Tony Tornado, que participou do Movimento Black Rio, afirma<sup>38</sup> que com o pretexto da dança, foi possível reunir uma grande quantidade de pessoas e discutir temas como estudo e educação política. O cantor, um importante representante da *black music* no Brasil,

---

<sup>37</sup> PEIXOTO; SEBADELHE. **1976 – Movimento Black Rio**. Rio de Janeiro, José Olympio, 2016, p. 59/60.

<sup>38</sup> O cantor concedeu essa entrevista para Alves em 20 de agosto de 2009. Esse tempo de distância entre o acontecimento e a narrativa permitiu a Tony Tornado analisar os eventos e, ainda, operar com sua narrativa na perspectiva da memória. A elaboração que o cantor faz dos acontecimentos é marcada por diversos elementos, sejam eles simbólicos, afetivos e que são, ainda, influenciados pelas diversas representações criadas posteriormente sobre o Movimento Black Rio.

aponta ainda que as ideias de afirmação racial negras, no contexto da ditadura militar, eram consideradas perigosas e levaram à perseguição de vários integrantes do movimento, ele inclusive.

O empoderamento, então, é um instrumento de emancipação política e não um tipo de paternalismo ou assistencialismo. A autora define-o, aliás, como uma movimentação interna de tomada de consciência. Toma o prefixo “auto” como um indicativo de que, apesar de estar relacionado com aspectos externos, de receber influências e estímulos da cultura, da academia, por exemplo, é o processo interno, o despertar para as opressões machistas e racistas que define o empoderamento. Partindo dos estudos de Patricia Hill Collins, aponta que o empoderamento é muito mais um movimento de resposta interna ao estímulo externo do que o contrário. É, de certa forma, um auxílio tanto em nível individual quanto coletivo, de conhecimento de si mesmo, da situação vivida e de uma postura de enfrentamento da opressão para eliminação da situação injusta e de equalização de existências em sociedade (BERTH, 2018, p. 16). A autora trata tanto da importância do empoderamento individual quanto do coletivo, afirmando que o empoderamento individual só é útil politicamente se utilizado para uma melhora nas condições de outras pessoas. Essa ideia, então, une as utilidades das estratégias para a libertação individual a serviço da emancipação coletiva, entendendo que, uma vez individualmente empoderada, uma pessoa tem condições de auxiliar outras nesse processo e, assim, unificar um grupo que se reúna por uma mesma causa. Para fins de síntese, Berth aponta então o argumento da professora feminista norte-americana, Nelly Stromquist, sobre as dimensões do empoderamento:

O empoderamento consiste de quatro dimensões, cada uma igualmente importante mas não suficiente por si própria para levar as mulheres para atuarem em seu próprio benefício. São elas a dimensão cognitiva (visão crítica da realidade), psicológica (sentimento de auto-estima), política (consciência das desigualdades de poder e a capacidade de se organizar e se mobilizar) e a econômica (capacidade de gerar renda independente). (STROMQUIST apud BERTH, 2018, p. 35)

Nesse sentido, pretendo sair do senso comum do conceito de empoderamento, que é amplamente disseminado nos dias de hoje, para entendê-lo e empregá-lo em seus sentidos mais complexos e políticos. O empoderamento não é apenas estético e de valorização física (apesar de essa ser uma parte importante de emprego do conceito para este trabalho); mais do que isso, ele passa por muitas outras dimensões da existência. Além disso, entendo que o caminho percorrido no processo de empoderamento tem como metas e ações a elevação, em vários níveis, da capacidade, da confiança, da autoestima desses sujeitos, o que torna possível pensá-lo em diálogo com o ideal de *orgulho negro*, presente nos movimentos estudados. O historiador

Bruno Vinicius de Moraes (2016) entende a ideia de *orgulho negro* como uma linguagem política. Considerando as especificidades dos novos movimentos sociais e as novas retóricas empregadas em suas reivindicações, o *orgulho negro* enquanto linguagem política nesses movimentos reunirá elementos comuns às identidades e culturas negras na perspectiva da valorização. É importante pontuar que, diferente de movimentos sociais, políticos tradicionais e partidários, as reivindicações desse grupo aparecem muito ligadas à ordem e à estrutura social, às relações humanas, e, no caso do MNU, ainda se inserem na esfera do político em sentido mais institucional.

podemos sugerir que as manifestações intelectuais e simbólicas do *Orgulho Negro* indiciam a existência de ao menos quatro elementos centrais aos argumentos dessa identidade mobilizada: 1) o fenótipo, representado pela textura do cabelo, alguns traços físicos (formato dos lábios e do nariz), mas, prioritariamente, pela cor da pele. Afinal, ao ser *identificado* como negro é que se torna alvo do preconceito e discriminação. 2) A ênfase em uma ancestralidade comum africana, que aparece em paralelo à construção de uma unidade africana que perpassasse um continente dotado de tanta diversidade. 3) Uma herança comum, identificada pela experiência traumática da escravidão como uma “memória da pele” e o histórico da inferioridade atribuída a todos os negros, ou seja, o histórico da exclusão. 4) Enfim, uma aspiração comum à igualdade, a perpassar os diferentes projetos políticos que expressam essa identidade. (MORAIS, 2016, p. 117)

É possível identificar tais dimensões do empoderamento, bem como a linguagem política do *orgulho negro* nos pontos de pauta do Movimento Negro Unificado dos anos 1970, que pontuarei no decorrer da análise. Principalmente no que tange ao direito de existir, ao reconhecimento da precarização à qual estão sujeitas as vidas de pessoas negras na sociedade brasileira, a necessidade de reconhecimento dessas violências pela população negra, e as formas de reação/reivindicação encontradas em suas exigências de melhores condições de vida para essas pessoas.

As pautas referentes ao trabalho, por exemplo, são muito presentes entre as exigências do MNU. No programa mínimo<sup>39</sup>, as demandas são “por mais oportunidades de trabalho ao negro”, “contra a perseguição racial no trabalho”, “contra o sub-emprego”, entre outras. A partir dessa pauta relacionada ao trabalho, é possível estabelecer relações com o conceito pela chave do empoderamento econômico, que se mostra fundamental para o processo de emancipação, visto que esse pode melhorar consideravelmente as condições de vida de sujeitos negros. A

---

<sup>39</sup> Esses pontos do programa mínimo do MNU foram retirados do Levantamento de Informações sobre organizações ativistas, no qual o programa foi transcrito e comentado. Disponível no Arquivo Nacional: AC ACE 26403/82, CNF, 1/I.

perspectiva que se tem é a de transformar as estruturas sociais que reforçam as desigualdades sociais, de gênero e outras, criando condições de acesso para que essas populações tenham possibilidade de alcançar espaços físicos e sociais de poder. É importante associar a essa pauta econômica e do trabalho, ainda, a dimensão cognitiva e intelectual do empoderamento, já que, através dela, é realizado o processo de empoderamento que passa pelo crivo da educação.

- Contra a discriminação racial nas escolas.
- Por melhores condições de ensino aos negros.
- Por um ensino voltado para os interesses e valores do povo negro.
- Por melhores condições de participação dos negros no esporte amador.
- Por mais vagas nas escolas públicas: municipais, estaduais e federais.
- Por mais bolsas de estudo.
- Por mais escolas técnicas e profissionais públicas.
- Pelo ensino público e gratuito para todos os níveis.<sup>40</sup>

As demandas relacionadas à educação se fazem presentes tanto no Movimento Negro Unificado quanto no Movimento Black Rio, sempre pensadas como um caminho importante para a conscientização política e racial da população negra e, ainda, como um meio importante para o empoderamento econômico. Apesar disso, é importante ressaltar que profissionais negros ainda são desvalorizados, a despeito de títulos e competência profissional, em decorrência do racismo. Dessa forma, aliada ao empoderamento econômico, é importante que haja a conscientização política na luta contra o racismo, como instrumento para reagir às discriminações.

Parte da luta no campo da educação passa também pelo combate a folclorização e distorções da cultura negra, tendo em vista uma reavaliação do papel do negro na História do Brasil e, também, a inclusão da disciplina História da África nos currículos escolares, entendendo que, a partir de medidas como essas, seria possível às pessoas negras perceberem historicamente outras formas de existência e outros lugares ocupados pelos negros na sociedade. É interessante entender que, a partir dessas concepções outras, que historicamente são deixadas de lado pela educação, pessoas negras também são capazes de obter recursos úteis para o processo de empoderamento, tanto no sentido de reconhecimento de si, quanto no sentido de auxiliarem na elaboração de críticas sociais sobre a condição de vulnerabilidade imposta aos negros. Nesse sentido, destacamos que essas já eram preocupações do MNU nas décadas de

---

<sup>40</sup> Disponível no Arquivo Nacional: AC ACE 26403/82, CNF, I/I.

1970 e 1980 presentes em seu Programa Mínimo. Não apenas as melhores condições de ensino, mas as reivindicações “pela reavaliação do papel do negro na História do Brasil”, “pela inclusão da disciplina de História da África nos currículos escolares”, “pela participação dos negros na elaboração dos currículos escolares em todos os níveis e nos órgãos culturais”<sup>41</sup>. A presença dessas reivindicações explicita não somente a preocupação já existente nos movimentos com a educação e a revisão da história sobre o negro no Brasil, mas o papel que os movimentos negros tiveram na conquista de suas demandas e direitos. Gomes (2018) aponta esse papel dos movimentos negros: sua capacidade de operar mudanças na estrutura social. Dessa forma, é fundamental destacar a importância da luta do MNU e de outros movimentos negros para a aprovação, em 2003, da Lei 10.639, que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas públicas e privadas do país e que, posteriormente, incluiu também a temática indígena.

No caso do Movimento Black Rio, sendo este um movimento de cunho cultural, a preocupação com a educação costumava aparecer de forma menos formal, mais associada à música, ao cinema e à estética. Exemplo disso é a estratégia utilizada no baile que acontecia aos domingos no Clube Renascença; as *Noites do Shaft* eram uma homenagem ao personagem negro Shaft, um tipo de “herói” que lida com o crime da sua própria maneira, ele é visto como revolucionário na medida em que se recusa a seguir as ordens de um estado branco. Nesses bailes, era frequente o uso de projeções de partes do filme nas paredes do clube, enquanto os DJs tocavam as músicas e os participantes dançavam. Eram exibidas, também, alternadas a estas imagens, fotografias de participantes de bailes anteriores. Essa estratégia de projetar as imagens dos participantes, junto das imagens de um herói negro e de outras personalidades importantes para o movimento negro, tendia a gerar nos participantes uma sensação de orgulho e pertencimento, além de inspirá-los, do ponto de vista estético. Junto dessas imagens, era comum o uso de frases de conscientização relacionadas à educação:

Aqui e ali, entremeados por slides do Shaft e de artistas e personalidades negras, eram projetadas nas paredes frases do tipo: “Eu estudo, e você?”, como a indicar que, além do visual *black power*, também o estudo fazia parte do ideal de *orgulho negro* que a festa promovia e propugnava. (GIACOMINI, 2006, p. 196)

A questão da educação formal não chegava a ser o ponto principal do Movimento Black Rio, assim como as questões estéticas da corporalidade não o eram, diretamente no MNU -

---

<sup>41</sup> Disponível no Arquivo Nacional: AC ACE 26403/82, CNF, I/I.

apesar disso, o fortalecimento de outros elementos da negritude junto desses incentivos, poderiam surtir efeitos em várias áreas da vida. O DJ Mister Funky Santos, em entrevista feita para o projeto *Brazil Soul Power*, refletiu sobre o movimento e o poder que este teve na conscientização das pessoas alcançadas.

Os bailes e o *soul power* trouxeram o seguinte sentimento: Olha, meu irmão, sou crioulo, sim, sou bonito, moro no morro e sou eu, e quero ser eu. A coisa acabou tendo um efeito avalanche. Se o soul começou a quebrar certas barreiras na América, aqui também começou a quebrar. Então, o Movimento Black Rio abriu muito os nossos olhos. Uma geração começou a despontar. E em conjunto com o movimento musical veio o movimento do teatro, o início da consciência de luta contra o sistema e de autopreservação. Então a gente não aceitava muitas coisas que a segregação nos empunha. O negro começou a estudar, começou a entrar na faculdade, começou a se cuidar, começou a se admirar e a se valorizar mais. (PEIXOTO; SEBADELHE, 2016, p. 59/60)

O depoimento de Mister Funky é importante pela associação que traz de vários aspectos sociais e de como esse conjunto de movimentos contribui para a valorização das pessoas negras. Ele pontua também que, entre tantos aspectos, a educação foi colocada em pauta e estava relacionada ao ato de não aceitar mais o que era imposto ao negro em um contexto de segregação.

Bem diferente. A negrada aqui tem outra postura e condição social, econômica. Tive que "abrasileirar" isso: conscientizá-los de que, independentemente de dançar e deixar crescer o cabelo, tinha que estudar, fazer algo útil em prol da raça. No Brasil, o cara ainda tem vergonha de ser negão. Quer ser mulato, cidadão de cor, marrom bombom, escurinho... Porra, isso é ruim para o movimento, enfraquece. (Entrevista de Tony Tornado<sup>42</sup>)

No caso do Black Rio, como apontado por Tony Tornado (SEBADELHE; PEIXOTO, 2016), estas questões eram colocadas como um pano de fundo em espaços de festa e diversão. Em entrevista à Revista Trip, em 2001, o ator e cantor fala sobre a sua vida, quando questionado sobre o Black Rio, suas semelhanças e diferenças com os movimentos negros dos Estados Unidos, ele aponta as adaptações que foram feitas para o contexto brasileiro, que vivia outra realidade. A educação novamente tem um lugar de destaque, aparece como uma saída à subalternidade, para a ascensão social não só individual, mas “em prol da raça”.

---

<sup>42</sup> Disponível em: <<https://revistatrip.uol.com.br/trip/entrevista-com-tony-tornado-nas-paginas-negras>>. Acesso em: 28/09/2021

### 3.3 – “Sei que fui uma referência de beleza negra. Sempre tive vaidade. Sou e sempre serei black is beautiful”<sup>43</sup>: a preocupação de pessoas negras com a aparência, a estética e a moda

O crescimento de estudos relativos ao gênero, à performatividade e à politização de corpos subalternizados vem contribuindo bastante para as formas de atuação e pensamento dos movimentos negros – e dos negros em movimento, como aponta Nilma Lino Gomes (2017). Atualmente, o corpo vem sendo objeto de estudos de diversas áreas e é pensado como algo político, que age e que ao se colocar no espaço público é capaz de produzir representações, interpretações, narrativas e conflitos. No caso dos corpos negros analisados aqui, interessa observar como eles narram suas trajetórias políticas, não apenas através da narrativa oral ou escrita, mas, como proposto por Amilcar de Araújo Pereira e Thaynara Silva de Lima (2019), através de uma *narrativa estética*. O termo será utilizado como forma de provocação, sendo produzido por um elemento muitas vezes considerado fútil, vazio no sentido político: a estética corporal.

Ao aproximar essas duas ideias, sugerimos a compreensão da estética como uma composição política que vai tomando contornos de narrativa, uma vez que o ato de elaborar a autoapresentação implica em decidir por *objetos*, cores e cabelos com signos específicos para compor uma totalidade. A provocação é justamente pensar os elementos estéticos elencados como argumentos, enquanto pensamos o produto final, que é a estética corporal, como uma narrativa composta por esses diversos argumentos. Assim, torna-se possível *desfilar* essa narrativa estética, mesmo em espaços onde as narrativas orais e escritas não tenham lugar, possibilitando a circulação dos argumentos/objetos e seus signos. (PEREIRA; LIMA, 2019)

Essa forma de compreensão da estética e de seus elementos é fundamental para a forma como penso os corpos negros e a forma como performam suas existências. No caso de Pereira e Lima, o termo está sendo empregado para uma análise da estética corporal e os movimentos negros na atualidade. Apesar de se tratar de formas diferentes de agir politicamente, influenciadas pelo próprio contexto e com todas as mudanças que sofrem, é possível perceber algumas permanências. Como apontado por Gomes (2017, p.75) a politização da estética negra dos anos 2000 é diferente da existente no final dos anos de 1970/80 e o novo contexto social

---

<sup>43</sup> Entrevista de Tony Tornado em 2007 ao G1. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL33333-5598-3727,00.html>> . Acesso em: 28/09/2021.

vivido, influenciado pelas políticas públicas tem o seu papel na reeducação dessas pessoas e também da sociedade.

Na medida em que discutimos mais em espaços acadêmicos, políticos e, também, levamos nossas discussões para outros espaços da sociedade, ao mesmo tempo que a mídia retrata nossos corpos e cabelos, outras formas de pensar surgem e o respeito à diversidade cultural, à estética negra são mais fortemente pautados. A presença desses corpos e as narrativas que carregam participam do processo de reeducação da sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que reeduca também os sujeitos negros na maneira como se enxergam.

A reação e a resistência do corpo negro no contexto do racismo produzem saberes. Estes são, de alguma maneira, sistematizados, organizados e socializados pelo Movimento Negro nas suas mais diversas formas de organização política. As negras e os negros em movimento transformam aquilo que é produzido como não existência em presença, na sua ação política. (GOMES, 2017, p. 79)

Entendo a moda como um dos vários elementos estéticos empregados na construção da autoapresentação dos sujeitos; nessa produção de presença. Gilles Lipovetsky a trata como uma preocupação intelectual. O autor busca compreender como a moda e o vestuário são importantes para a compreensão da sociedade e que deve-se retirá-la do lugar de frivolidade e superficialidade. Ao mesmo tempo que em determinados contextos ela será um demarcador de classe, gênero, raça, a moda está intrinsecamente ligada à individualidade e, em outros momentos, pode permitir a liberdade de escolher se adequar a ela ou rejeitá-la, o indivíduo pode ou não se adequar aos cânones do momento. Na Modernidade, mais do que um demarcador de classe social, um demonstrador do status ocupado por cada um, aponta Lipovetsky (2009, p. 70), a moda se consolidou como prazer estético e funcionava como um individualizador de aparências: “a moda é a prática dos prazeres, é prazer de agradar, de surpreender, de ofuscar”.

Para ir ao Shaft todo mundo caprichava mesmo... todo mundo reparava, gostava, curti se arrumar (...) Nós nos reuníamos e fazíamos as nossas danças... O Shaft era um grande dia. Domingo o Rena era maravilhoso. Hoje ainda existe aquele salão, era uma descidinha bem no fundo e quando você entrava sentia o coração explodir... Todo domingo... Era o melhor dia da minha vida. (Trecho da entrevista de Joana, GIACOMINI, 2006, p. 194)

A moda como uma “prática dos prazeres”, proposta por Lipovetsky é percebida também nas *Noites do Shaft* do Renascença, onde o cuidado com a aparência e o prazer de ser vista destacava-se. A frequentadora do clube, Joana, lembra, em entrevista a Sônia Giacomini, sobre o prazer que era se arrumar para o baile, ser vista, ver os outros, como o melhor dia da sua vida.

A chegada era sempre deslumbrante porque a festa era lá embaixo, quando chegava no topo da escada ficava todo mundo olhando, era como um desfile. Era uma vitrine, todo mundo olhando. (Trecho da entrevista de Joana, GIACOMINI, 2006, p. 194)

No Brasil colonial, para além da cor da pele, o vestuário de escravizados também os identificava: a ausência de sapatos e o tecido de suas roupas, eram elementos que demarcavam a classe a que pertenciam. No tocante ao gênero, o uso de calças por mulheres não era visto com bons olhos em um determinado período, apesar disso, diversas mulheres subverteram essa lógica e desafiaram a regra social de vestimentas ao usá-las. Essa subversão da norma geraria diversas interpretações sobre a sua conduta moral, sobre o seu valor enquanto uma mulher. Os elementos estéticos já nas décadas de 1970 e 1980 estão sendo “elencados como argumentos”, sua composição já toma contornos de narrativas nesse momento. Mesmo com as limitações econômicas, a criatividade e habilidade contribuía para que o vestuário estivesse no capricho e seguindo a moda daquele momento, naquele espaço. A preocupação com a autoapresentação diz algo já ali, especialmente com a mudança ocorrida do ideal de branqueamento para a valorização da negritude.

Às vezes eu ia com a minha mãe na boutique Lixo e copiávamos as roupas. É claro que não era só eu que fazia isso. Comprávamos uma outra jaqueta qualquer e nós íamos à Rua da Alfândega e aí ela comprava todos os aparatos para colocar na jaqueta. Era a minha mãe que sentava na máquina e montava as minhas roupas. E à noite, quando eu me apresentava, aí as pessoas perguntavam: “Você comprou na Lixo?” Então eu falava: “Eu comprei, mas só tinha essa lá, você não vai encontrar outra”. (Trecho da entrevista de Joana, GIACOMINI, 2006, p. 193)

Importante pontuar, ainda, que existe nesses elementos estéticos um importante caráter simbólico, que é percebido desde que utilizados por pessoas que atribuem a eles um sentido específico e de caráter político. Destaco isso, pois em determinados momentos a estética utilizada pelos integrantes dos movimentos Black Rio e MNU era composta pelo uso de calças jeans, camisetas brancas e jaquetas de couro, elementos que, quando utilizados por outras pessoas, não teriam o mesmo sentido – por exemplo de alusão aos movimentos estadunidenses. Isso porque, como defende Stuart Hall, o significado de determinado elemento da cultura “popular”, tendo sido pensado como uma oposição aos valores de grupos hegemônicos, não está no elemento em si, mas em suas formas de apropriação e reapropriação (HALL, 2003). Para o autor, a cultura popular não deve ser concebida como formas de vida, mas sim como formas de luta.

Mais do que algo puro e autêntico, o autor defende que é fundamental pensar nas relações de poder presentes no campo da cultura popular. Segundo Hall, “no estudo da cultura popular, devemos sempre começar por aqui: com o duplo interesse da cultura popular de conter e resistir, que inevitavelmente se situa em seu interior” (HALL, 2003, p. 275). Mais do que a descrição de quais elementos a constitui, é importante pensar a cultura popular como o terreno das transformações, mas também da tensão, que busca o seu espaço em oposição à cultura hegemônica. Nesse sentido, os elementos dessa cultura podem variar ao longo do tempo, mas podem ser reconhecidos como populares na medida que estão em um lugar antagônico à cultura dominante.

Os elementos que relacionamos aqui aos participantes de movimentos negros eram utilizados, também, por outros grupos<sup>44</sup>, apesar de não compartilharem da mesma carga simbólica. A diferença, como aponta Hall, está na dimensão simbólica e imaginária atribuída a esses elementos por grupos negros e no sentido dado a eles, que é relacionado ao uso político da identidade negra e da afirmação racial. Tony Tornado em entrevista concedida aos autores do livro 1976 – Movimento Black Rio, comenta a sua estética e a narrativa que ela transmitiu, quando da apresentação da música “BR3”, no FIC (Festival Internacional da Canção) em 1970. O cantor aponta que buscavam um cantor com uma onda hippie, mas um hippie negro.

Aproveitei pra desfilhar todo o trejeito do meu ídolo James Brown, que tantas vezes via em apresentações no Teatro Apollo, quando morei no Harlem. Com cabelo *black power* e um sol pintado no peito (inspirado no costume de certos jovens afro-americanos que queimavam símbolos na própria pele para identificar suas etnias, vários deles integrantes de grupos ativistas como o Panteras Negras, de Nova Iorque), a nossa performance levou o público ao delírio. (Tony Tornado em SEBADELHE; PEIXOTO, 2016, p. 39)

Temido pelo regime militar pela possibilidade de tornar-se um líder negro no Brasil, Tornado ainda seria perseguido pela repressão. A descrição que faz de sua estética destaca o cabelo *black power*, a pintura do sol em seu peitoral e o estilo e trejeito de James Brown, sua fala marca a intencionalidade daquela estética, parte da narrativa, do que aquela estética queria dizer.

---

<sup>44</sup> Como apontado anteriormente, o conjunto calça jeans, camiseta branca e jaqueta de couro, por exemplo, é um conjunto utilizado amplamente, seja ambiente do *rock* ou outros, sem, com isso, carregarem todas as referências que são atribuídas a partir do uso dessas vestimentas por pessoas negras. Que carregam ainda a estética do cabelo e dos sapatos plataforma.



Figura 11 - Tony Tornado interpretando a música “BR-3” no V Festival Internacional da Canção, 1970 .

O não falado neste depoimento está nos detalhes da roupa, jaqueta, coturno, que suscitam questões de uma possível referência ao movimento estadunidense dos Panteras Negras. Em diversas entrevistas Tornado fala das referências que carrega do tempo em que viveu nos EUA. Em entrevista ao G1, em 2007, manifesta o orgulho por sua vaidade e cuidado com o corpo. “Voltei usando cavalo de aço, que era aquele sapato de três andares. Fui o primeiro negro vaidoso no Brasil. É só ver as minhas fotos antigas.”<sup>45</sup> Tornado também valoriza seus trejeitos, o que diz com o próprio corpo.

Não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, nós continuamos a ver nessas figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por trás delas. Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocábulo musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação. (HALL, 2003, p. 380)

Pensando nisso, entendo que o corpo também possui uma linguagem e é capaz de se comunicar politicamente, quando pode acessar o espaço público. Stuart Hall aponta que esse repertório da cultura negra popular, que se opõe a uma hegemonia é decorrente de uma exclusão desse grupo das correntes majoritárias. Seus corpos se tornariam, então, em determinados

<sup>45</sup> Entrevista de Tony Tornado em 2007 ao G1. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL33333-5598-3727,00.html>> . Acesso em: 28/092021

momentos, os únicos espaços performáticos que restaram para os negros se inserirem. Esses espaços conduziram, segundo o autor:

[...] a inovações linguísticas na estilização retórica do corpo, a formas de ocupar um espaço social alheio, expressividades potencializadas, estilos de cabelo, posturas, maneiras de andar, de falar e uma forma de constituir e sustentar a camaradagem e a comunidade (HALL, 2003).

O visual, exposto no corpo, era naquele momento uma forma de afirmar para além das palavras o pertencimento ao *soul*, a vestimenta ao estilo *Schaft* era mais uma das maneiras de se identificar, se expor carregando esses elementos, sejam eles o cabelo *black* ou as jaquetas de couro típicas do investigador. O penteado expressava, ao mesmo tempo, o compromisso com a ancestralidade, pelo seu volume, textura, produção e, por outro lado, uma marcação da diferença ao então rejeitado padrão eurocêntrico (GIACOMINI, 2006, p. 201).



Figura 12 - Acervo Jornal do Brasil. Foto de Almir Veiga.

A imagem acima, retirada de artigo sobre o Black Rio no *Jornal do Brasil*, aponta as etapas do “complicado ritual de cumprimento black”. Com vários toques de mãos o cumprimento contribui para ideia de pertencimento entre os integrantes desse grupo, que se identificam com os seus – que sabem as etapas do cumprimento – e, ainda os diferencia de outros grupos. A forma de saudação usada por eles, tal como a linguagem que utilizam com o

uso específicos de gírias é um ponto importante para a forma como serão reconhecidos pelos outros e também para a comunicação entre os seus. A música *Mandamentos Black* interpretada pelo cantor Gerson King Combo na década de 1970 aponta o cumprimento como um dos mandamentos que os *blacks* deveriam seguir, entre eles: Dançar como dança um *black!*/ Amar como ama um *black!*/ Andar como anda um *black!*/ Usar sempre o cumprimento *black!*/ Falar como fala um *black!*<sup>46</sup> Além dos mandamentos, o cantor também pontua logo de início, na letra, que os *blacks* não querem ofender ninguém, apenas “dançar e curtir muito *soul*”, passando uma ideia de conciliação, de que o “orgulho de ser *black*” não implicava em algum tipo de ódio aos brancos.



Figura 13 - Acervo Jornal do Brasil. Foto de Almir Veiga.

Nas imagens, pode-se identificar ainda o estilo dos cabelos em penteados que valorizam o seu volume, sejam eles mais curtos ou mais compridos e volumosos. A preferência pelo uso de calças, camisas e jaquetas que são costumeiramente peças do vestuário masculino passam a ser usadas também pelas mulheres (GIACOMINI, 2006). Os sapatos de três andares, como destaca Tony Tornado, além de o clima festivo e de dança, mesmo em um local que não era o mais indicado para tal comportamento. Acredito que o destaque dado para o elemento “dança” em diversas bibliografias, fontes e músicas tem parte de seu apelo na dimensão de alegria e festividade da dança. O que talvez seja o maior diferencial nas vestimentas é que, em oposição

<sup>46</sup> Música “Mandamentos Black”, disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=kGknEh80NZc> .> Último acesso em: 30/10/2021

à moda convencional e discreta dos homens modernos, no caso dos participantes do Black Rio a vestimenta passa a ser exuberante, exagerada, seja nas cores chamativas ou em seus modelos que buscavam efeitos sensuais, por exemplo as calças justas que revelariam as curvas dos corpos.

Para pensar nessa identificação através do visual, penso no que Arendt chama de “público”, para quem o conceito indica dois fenômenos que se relacionam. O primeiro, é a noção de que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível (ARENDRT, 1999). Nesse sentido, o ato de aparecer é o que constitui, para nós a realidade, o que pode ser visto, ouvido. O segundo é o próprio mundo, “na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele” (ARENDRT, 1999). O que a autora propõe é que se pense no mundo como uma mesa com pessoas sentadas: a mesa faria o papel do comum, que é o que liga essas pessoas, mas também o que as separa, visto que cada uma delas ocupa um lugar específico. É importante ainda, pensar que apesar de o mundo comum pertencer a todas as pessoas, cada um ocupa nele um lugar diferente. Dessa forma, ser visto e escutado por outras pessoas é importante, na medida em que cada pessoa escuta de um lugar diferente e traz uma perspectiva diferente acerca do que vê ou ouve.

Assim, Arendt aponta que o mundo comum acaba, se visto só por um aspecto ou uma perspectiva, se deixa de apresentar essa pluralidade de pontos de vista. A filósofa considera, ainda, que “ser” e “aparecer” são ideias coincidentes e, dessa forma, a existência só pode acontecer na medida em que os sujeitos aparecem na cena pública e são vistos e escutados pelos seus pares (ARENDRT, 2009). A liberdade é, então, exercida a partir da capacidade de ação – e, logo, de existência – no espaço público, através de atos políticos.

Na pluralidade de seres que aparecem no mundo e na forma como se apresentam diante dele, é interessante para nós pensar na ideia de performatividade presente em Arendt, quando considera que “as coisas vivas aparecem em cena como atores em um palco montado para elas” (ARENDRT, 2008). Isso porque acredito que parte importante dessa análise, sob o ponto de vista da aparência, seja observar o modo como esses sujeitos agiram e performaram a sua existência no espaço público. Tanto Arendt, quanto Butler, analisam as “aparições” e o “direito de aparecer” de personagens no espaço público e, ainda que de formas distintas, pensam no papel ocupado pelo corpo nesse processo de aparecimento, de ocupar um lugar nesses espaços e em sua relevância em manifestações políticas.

No caso das pessoas negras, entendo como já apontado, assim como Kabengele Munanga (2012), que o corpo é desde cedo um local atravessado por agressões e significações

racistas. Sendo assim, faz sentido entender que a ressignificação do próprio corpo é uma forma de superação de padrões raciais e que, a partir dessa ressignificação a aceitação e expressão desses corpos no espaço público, em espaços de sociabilidade, podem nos dizer algo de político, de resistência a um padrão hegemônico. Dessa forma, entendo que, ao se colocarem diante da sociedade valorizando características estéticas do corpo negro com a intenção de subverter um ideal de beleza, esses corpos produzem reações na estrutura social e em si mesmos.

De maneira semelhante, Rancière pensa na “partilha do sensível”, que define como um “sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas” (RANCIÈRE, 2005). Nessa chave, analiso as manifestações estéticas de movimentos negros, como parte respectiva de um comum e que busca ser vista e ter, efetiva e politicamente, um espaço dentro desse comum.

A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. Assim, ter esta ou aquela "ocupação" define competências ou incompetências para o comum. Define o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum, etc. (...) É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. (RANCIÈRE, 2005)

A inserção dos movimentos negros, então, afirmando e valorizando suas pautas de luta, bem como suas características físicas e culturais na esfera pública, é entendida aqui como uma forma de inserção no comum, uma tentativa de partilhar sensíveis que não eram compartilhados até ali. Os motivos pelos quais não eram parte do comum, ou da partilha, podem ser pensados a partir do sistema de representação pensado por Rancière, pautado por hierarquias de temas e modos de representação.

Um sistema em que a dignidade dos temas comandava a hierarquia dos gêneros da representação (tragédia para os nobres, comédia para a plebe; pintura de história contra pintura de gênero, etc). O sistema da representação definia, com os gêneros, as situações e formas de expressão que convinhem à baixeza ou à elevação do tema. O regime estético das artes desfaz essa correlação entre tema e modo de representação. (RANCIÈRE, 2005)

Nesse sentido, cada tema deve ser representado (ou não representado) de acordo com o seu lugar na hierarquia social. Para Rancière, o que acontece na “revolução estética” é, antes de tudo a glória do *qualquer um*, no sentido de uma ausência de juízo de valor sobre os temas ou sujeitos para poderem se ver representados. É importante pontuar que, para o autor, essa mudança acontece antes na literatura e na narrativa do que na prática artística – ou antes na

revolução técnica do que na estética. Sobre isso, pontua que o surgimento de novos temas, novos sujeitos a se pensar e, a “nova história” por exemplo, permitem que sujeitos que antes não eram pensados ou tinham sua história investigada por historiadores se tornem objetos de estudo e passem a ser parte da historiografia produzida sobre um determinado local/tempo.

(...) o surgimento das massas na cena da história ou nas “novas” imagens, não significa o vínculo entre a era das massas e a era da ciência e da técnica. Mas sim a lógica estética de um modo de visibilidade que, por um lado, revoga as escalas de grandeza da tradição representativa e, por outro, revoga o modelo oratório da palavra em proveito da leitura dos signos sobre os corpos das coisas, dos homens, das sociedades.” (RANCIÈRE, 2005, p.50)

Entendo, então, que a valorização do próprio corpo e de uma estética identificada como negra pode ser considerada uma ação política, na medida em que esses corpos negros, ao ocuparem espaços públicos, apresentam elementos estéticos comuns entre eles, reivindicam um lugar na sociedade e carregam a bandeira da luta contra o racismo. Penso aqui em como a corporalidade, a estética e a moda são elementos fundamentais nesse momento para a visibilidade alcançada pelos corpos e movimentos negros. Além disso, as considero formas políticas de se colocar no espaço público, pois através desses elementos, é possível identificar o que esses corpos tornam visíveis e afirmam.



Figura 14 - Capa do LP Som, Sangue e Raça, do Grupo Abolição, de 1971.

O estilo que apresento ao longo desta sessão e na próxima, pode ser observado ainda na capa do LP *Som, Sangue e Raça* de Dom Salvador com o Grupo Abolição. As vestimentas escolhidas pelos integrantes do grupo, suas cores chamativas, as estampas e os seus cabelos *blacks* retratam a forma escolhida naquele momento pela comunidade negra do *soul* para se colocar no espaço público. Além disso, na imagem podemos notar ainda os cortes das calças em modelo mais justo, deixando mais em evidência o corpo. Giacomini destaca, sobre o movimento soul no Renascença Clube, que o corpo passa a ser entendido de outra maneira: não é mais o corpo negro que buscava uma “alma branca”, da primeira fase do clube; também não é o corpo negro pautado em uma sexualização de si. Segundo a autora: “O corpo é agora portador das marcas étnicas que se quer afirmar orgulhosamente: corpo atestado, corpo manifesto, corpo protesto. E a festa celebra essa alma corporificada e esse corpo espiritualizado” (GIACOMINI, 2006, p. 266). O “corpo espiritualizado”, que a autora aponta aqui, é o corpo negro, de alma negra, que não se diferencia do corpo branco em capacidade e humanidade. É o corpo negro com orgulho de si e de suas origens, capaz. Assim como qualquer outro corpo humano, nesse momento, o corpo negro foi entendido ali como corpo e alma negros. A afirmação que se fez disto demonstrava a reivindicação da superação do estigma e o transformava em um símbolo positivo. Era como dizer: “o nosso corpo importa e a nossa alma também”.

Parte importante desta análise sob o ponto de vista da aparência é observar o modo como esses sujeitos agiram e performaram a sua existência no espaço público, entendendo que não constituíam uma massa de pessoas iguais, mas que cada um partia de lugares diferentes e com diferentes especificidades – seja no sentido do gênero, da classe ou de outros marcadores sociais.

### **3.4 – “Possibilidade de afirmação ao nível do que eu sou bonito, eu sou forte, de que eu tenho um corpo bom”<sup>47</sup>: o quilombo, a união e a afirmação do orgulho negro**

Olha, pra mim, no sentido que eu dou para o quilombo, aglutinação, união e organização, eu acho que esse pessoal que está se movimentando em volta da música negra americana, num sentido é muito positivo em termos de convívio, de identidade, de conhecer o outro, de saber o outro, de papear com o outro, de dançar com o outro. Eu sinto que esse pessoal jovem agora se organiza nesse movimento soul, eles vão ter menos problemas que eu tive, por exemplo, eu que sempre vivi alijada da comunidade branca e convivendo com ela e

---

<sup>47</sup> (NASCIMENTO, 2018, p. 145)

alijada da comunidade negra e vivendo com ela, quer dizer, é possível inclusive laços mais fortes entre essas pessoas, de casamento, menino vai namorar menina preta, não vai ter necessidade de arranjar a moça branca para casar, você está entendendo? Esse processo aí pode ser um processo na medida em que o soul é uma coisa moderna, atual, que está na televisão, no cinema, no jornal, que é de americanos, quer dizer, que tem inclusive essa possibilidade de afirmação ao nível do que eu sou bonito, eu sou forte, de que eu tenho um corpo bom, isso é um nível psíquico, eu acho muito importante. (NASCIMENTO, 2018, p. 145)

Retomo a ideia de quilombo de Beatriz Nascimento para pensar em como a união de pessoas negras dentro dos movimentos negros, tanto no Black Rio quando no MNU, foram importantes para a valorização que essas pessoas viriam a ter de si e de seus semelhantes. A importância da convivência e do diálogo para a ressignificação dos estigmas carregados sobre o corpo, sobre quem deveriam ser. Os movimentos musicais negros do Rio de Janeiro na década de 1970 são facilmente identificáveis e reconhecidos pelo visual de seus participantes. A afirmação da estética negra como bela e motivo de orgulho é, quase sempre, parte de suas pautas, como no caso do Black Rio. A influência dos movimentos negros estadunidenses, principalmente do *black is beautiful*, é bem mais nítida na constituição e na atuação desse movimento, mas também estão presentes no MNU, como apontado anteriormente.

Dia 9 de julho, sexta-feira, sete da noite. O Museu de Arte Moderna exhibe a paisagem humana habitual. E a fauna ainda ligada à contracultura, com seus cabelos em permanente protesto, suas roupas em permanente desarrumação. Os eternos cineastas inéditos, os artistas incompreendidos, os gênios injustiçados. É então que a paisagem rotineira começa a mudar. Aparecem os primeiros negros (e como negros, na linguagem *black*, compreende-se também os mulatos, o mestiço de todas as etnias, exceto a amarela.) Calçam *pisantes* brancos, ou, o que é mais comum, coloridos – rosa, rosa e roxo, amarelo ovo, verde limão, azul e creme, lilás, todas as combinações imagináveis. Vestem suas melhores roupas. Aquele é o primeiro teste de ambientação na Zona Sul, uma preparação para o grande baile do Mourisco no dia 31 de julho. As roupas, de um modo geral, são de tecido barato, pois as despesas com os sapatos não deixam muita margem a luxos complementares por parte da população *black* carioca, constituída, em da grande maioria de bagageiros, contínuos, entregadores, balconistas, ambulantes, biscateiros, auxiliares de escritório, empregadas domésticas. Exóticos, isto sim: velhos paletós bordados com frases-chave da *soul music* (os *black* sabem tudo sobre o *soul*, detalhes históricos, épocas de lançamentos de discos, de conjuntos e cantores norte-americanos; sabem tanto de *soul* quanto ignoram de cultura brasileira), camisetas toscamente pintadas a mão, chapéus, óculos escuros em modelos americanos, coletes, bengala como complemento (FRIAS, 1976, capa).

O movimento apresenta uma estética nomeada como *black*, que valoriza as características corporais negras, o resgate da autoestima e a afirmação da beleza negra. Além

disso, as roupas utilizadas por seus integrantes tinham um estilo específico, voltado para essas questões da valorização da estética e culturas negras, cabelos *black power*, afros, roupas coloridas, camisas de lapela longa, calças boca de sino, sapatos cavalo de aço.



Figura 15 - “Em Rocha Miranda, o batom completa a maquilagem do black”. Acervo Jornal do Brasil. Foto de Almir Veiga.

Giacomini aponta que a moda *soul* atenuou a diferenciação de gênero, pois homens e mulheres exibiam trajés, penteados e acessórios praticamente iguais:

jaquetas cobertas de tachinhas sobre as blusas coladas ao corpo, as mesmas boinas, os mesmos cabelos esculpido em volumosos *black power* ou trancinhas – as mesmas trancinhas rejeitadas pelas sócias dos anos 50 por evocarem a escravidão –, os sapatos de salto plataforma e calças justíssimas revelando as curvas. (GIACOMINI, 2006, p. 203)

E era, inclusive, um visual reconhecido como subversivo por órgãos de repressão do governo militar. O movimento chama a atenção da sociedade tanto por sua estética, quanto pela criação de festas e espaços de sociabilidade para atrair participantes e, dessa forma, discutir assuntos políticos sérios, como formas de enfrentamento e a própria construção/fortalecimento da identidade negra em espaços de entretenimento e diversão.

No caso do MNU, apesar de o elemento estético não ter sido, por si só, um ponto nos documentos oficiais do movimento, é importante salientar, que as formas como esses corpos negros se comportaram em manifestações públicas é abordada e reservava-se para a estética, também, um lugar de destaque. Na mesma reportagem que trata do ato de criação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial, apontava-se que “O braço negro esticado

e a mão fechada, gesto característico do movimento americano “Black Power”, foi usado ontem, nas escadarias do Teatro Municipal, como o princípio de uma luta negra contra o racismo no Brasil.”<sup>48</sup> Os gestos reproduzidos pelo grupo de pessoas negras ali presentes e seus possíveis significados eram relevantes o suficiente para estarem presentes na reportagem sobre o ato e relacionados a outro movimento negro, esse nos Estados Unidos, o Black Power. Além da estética da vestimenta, da moda utilizada pelos participantes, também parece relevante, esta estética do gesto, as narrativas que esses corpos produzem através dos seus comportamentos, uma vez que é, também, pontuada em reportagem:

Outros mais descontraídos, jovens com cabelo “Black Power”, também reclamavam a seu modo. “Acho o maior barato esse movimento – diz Ademir Bem – estudante e office-boy. Tem de acontecer mais. Tem uns brancos aí que não dá pra encarar. A gente entra num bar, pede um sanduíche e eles jogam na cara – só porque a gente é negrão” (DUARTE, 1978, p. 9)

As comparações entre os movimentos negros dos Estados Unidos e os brasileiros são muito frequentes na análise da abordagem tanto da imprensa quanto dos órgãos de repressão militares. Parte dessa comparação se deve ao uso de uma estética parecida, do *Black-Power* e da incorporação de gestos e formas de se comportar, influências do Movimento *Black-Power*, dos Panteras Negras e do Movimento *black is beautiful*, como destacou o ator e cantor Tony Tornado, que voltara dos Estados Unidos com referências desses movimentos.

---

<sup>48</sup> DUARTE, Neide. “Os negros dão a sua resposta”. Folha de São Paulo, 8 de julho de 1978, p. 9)



Figura 16 - Acervo Jornal do Brasil. Foto de Almir Veiga.

Penso a aparência, então, como a forma pela qual esses sujeitos se colocavam na sociedade, estética e politicamente. Um conjunto que é composto pelo corpo negro e suas características, acrescido de determinados elementos estéticos: roupas, sapatos, penteados, acessórios e mesmo comportamentos. Dessa forma, entendo que é comum aos movimentos analisados e às representações produzidas sobre eles, a preocupação com o corpo, com a maneira de se vestir e de se comportar na sociedade. Importante destacar que essa é uma grande preocupação também para pessoas negras, de maneira geral, a de se “vestir bem”, “andar sempre arrumado”. Logo, destaco aqui os motivos dessa preocupação, sua relação com a existência de sujeitos negros e com o processo de ressignificação de corpos negros, na busca de construir uma nova identidade que não os inferiorize.



Figura 17- Sapataria em Madureira, vendia na época até 500 pares de pisantes coloridos por semana. Acervo Jornal do Brasil. Foto de Almir Veiga.

O estilo, que foi batizado como *black*, popular nesse período, contava com um visual composto por sapatos brilhantes de salto plataforma (Figura 17), roupas de cores chamativas e era acentuado, ainda, por meio da dança e das formas de sociabilidade nos chamados bailes. Nessa direção, destaca-se também, a importância do cabelo e dos estilos de corte e penteados adotados, que, segundo Sônia Giacomini (2006), eram sinais de identificação com o estilo adotado pela moda *soul*. O penteado ganhou, nos Estados Unidos da década de 1960, grande importância pela sua referência à celebração do lema *black is beautiful*, uma das expressões de orgulho negro mais conhecidas. A autora aponta que, nos bailes de *black music* realizados no Renascença Clube, o cabelo tornou-se um símbolo político:

No caso aqui estudado, o cabelo também é visto como marca ou sinal que melhor e mais decididamente que qualquer outro, expressariam – ou negariam – o orgulho negro. Trata-se de um ato de politização do cabelo, a generalização de uma leitura política do penteado: o penteado transformado em manifesto. (GIACOMINI, 2006)

É de maneira semelhante que penso as representações desses corpos negros no espaço público, entendendo o emprego da estética feito por eles como uma politização da estética, que expressa a afirmação do orgulho negro. O cabelo, antes alisado, negando a negritude, passou a ser aceito e valorizado – seja crespo ou cacheado – uma forma de protesto que, ainda que não fosse dito, abalava, em algum nível, as estruturas sociais tensionando o *comum* partilhado.

Quando o uso do termo *Black-Power*, por exemplo, se tornou frequente entre participantes do movimento negro, o abalo atingia diretamente a estrutura política de repressão, que produzia análises sobre atividades e comportamentos, entre outros aspectos relacionados ao movimento. Além disso, a aparição de pessoas negras utilizando-se de uma estética antes negada foi recebida de diversas formas na sociedade, da subversiva à de reconhecimento e orgulho negro.

Sobre as maneiras de subversão encontradas, a expressão *Black-Power*, em especial, ganhava espaço de análise. Em relatório mensal de informações do Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica do mês de agosto de 1978, em partes dedicadas a informações sobre o movimento negro do período, fez-se uma análise da expressão *Black-Power*. A análise passou pelo lançamento do termo, por uma breve exposição dos locais onde era empregado e seus significados.

Em sua forma mais moderada, o “Black-Power” significa a conquista, para a comunidade negra, de igualdade de oportunidades com o restante da sociedade. Em sua forma mais extremada, o “Black-Power” enfatiza os vínculos com as comunidades negras em todo o mundo, principalmente na África, e valoriza as características raciais e culturais genuinamente negras, com o **consequente** repúdio dos valores brancos e do objetivo de integração na sociedade branca. (grifo meu, Relatório Mensal de informações nº 08/78/CISA)

É importante notar na análise do termo, os sentidos que são atribuídos ao ato de enfatizar os vínculos com outras comunidades negras e a valorização de características raciais negras, que passam a ser automaticamente associadas ao “repúdio dos valores brancos”. As influências internacionais não eram originadas em um lugar específico, entendo aqui que elas eram buscadas em diversos pontos de representação negros. Nesse sentido, apesar de analisar a estética que é mais voltada para a *black music*, esta trazia também elementos do que descrevem como “moda africana”. Entendo, então, que o Black Rio apresentava elementos consideravelmente estadunidenses trazidos pela *soul music*, diferente do Bloco Ilê Ayiê, por exemplo, que em suas vestimentas não trazia a referência a valores africanos de forma tão carregada.

“Poxa, eles implicam com tudo que a gente faz; Até com o nome da equipe Black Power, a que eu mais gosto, eles implicam. Se fosse white power eles achavam tudo certo.” O soul é uma espécie de sensibilizador ou de catalizador do fenômeno. Soul hoje, no Grande Rio, é um sinônimo de negro, como rock é sinônimo de branco. Porque você dança soul? “Eu nem sei explicar. É meu. É black. Vem do sangue e do coração” – Essa é a resposta mais comum recolhida entre os dançarinos, em sua maciça maioria, jovens entre 14 e 20 e poucos anos. Não estou vendo brancos aqui, qual é a razão disso? “Não sei, você vai a baile de roqueiro e não vê preto.” (FRIAS, Lena, 1976, p. 5)

Em uma famosa reportagem que publica no Jornal do Brasil em 1976 sobre o Black Rio, Lena Frias entrevista participantes dos bailes de *black music* e alguns pontos muito interessantes são levantados. O trecho de entrevista transcrito anteriormente é de José Alberto Carneiro, de 19 anos, mecânico, frequentador do *soul music* do clube Apollo. Dentre as suas queixas, destaco a “implicância” com tudo o que é produzido por pessoas negras e, essa sua ideia é reforçada quando aponta os ambientes de rock da cena carioca como ambientes brancos. Na mesma matéria, Frias entrevista outro participante do movimento black, que relata um episódio ocorrido consigo e outros amigos “black”: olhavam sapatos nas vitrines da Sapataria Pinheiro, especializada em “pisantes black”, quando foram abordados por um guarda da galeria, que os expulsou, sob o pretexto da proibição de “ajuntamento de *nego*” ali. O entrevistado aponta ainda que, na outra ala, da mesma galeria, “um outro grupo – jovens brancos, mais ou menos o mesmo número de pessoas que o grupo negro, conversa em voz alta e ri. Não é incomodado” (FRIAS, 1976, p. 5). Em 1977, na conferência “Historiografia do Quilombo”, proferida por Nascimento, na USP, a historiadora reflete sobre como dois pesos não têm a mesma medida em aglomerações de negros ou de brancos. São procurados diversos significados para cada gesto, cada comportamento de pessoas negras nesses espaços, suas gírias, sua união, sempre interpretada sob o filtro do medo.

E até hoje essa situação de tanto... de questionamento, porque ninguém se preocupa, por exemplo, que as cocotas e surfistas estão fazendo lá, inclusive fazem reportagem achando tudo bonitinho, falando uma linguagem só, que eles utilizam mil gírias, que não querem que ninguém faça parte do grupo deles. (...) Com esse negócio, no entanto, quando o pessoal preto começa a utilizar as chamadas deles, ao nível da comunicação entre si, todo mundo fica assustado e ficam discutindo em cima de coisas nossas, es tão deixando as nossas coisas. Eu questiono, eu digo: vocês não preocupam que o surfista e a cocota não estão usando as coisas deles, estão usando o rock também, rock não é coisa nossa, porque que só o negro vai ter que utilizar a coisa nossa, como eles dizem, a coisa nacional. Então, realmente, é todo um medo que está manipulando... Ainda por cima, ainda tem uma conotação muito séria, na medida em que é um grupo que está se identificando racialmente, quer dizer, tem uma conotação muito forte ao nível de resolver as inquietudes de uma juventude que dentro da sociedade nacional ela não tem mais elementos que corresponda às necessidades imediatas dela. (NASCIMENTO, 2018, p.152/153)

Hannah Arendt, quando pensa na esfera pública, aponta que a dificuldade de suportar a sociedade de massas, não se justifica pela quantidade de pessoas que se encontram nela, mas sim pela incapacidade do mundo, do comum de manter essas pessoas juntas, de promover

relações entre essas pessoas e de as separar (ARENDR, 1999). É interessante observar, ainda, as disputas de representações para um determinado evento, considerando o que Chartier (2002) propõe: que as representações, mais do que simples reproduções de algo, têm poder de interferir e modificar a sociedade. Nesse sentido, mais do que promover uma simples descrição dos comportamentos e objetivos dos movimentos negros, a representação criada desses movimentos como inimigos que visam uma separação entre raças possui objetivos muito específicos de desintegração e não adesão à causa. Assim, pensamos, ainda, na ideia de hierarquização da própria estrutura social quando analisamos as lutas de representação por parte de grupos que desejam a manutenção dessa estrutura, em oposição a outros que desejam rompê-la.

A visibilidade alcançada pelo movimento é importante, no sentido que Jacques Rancière traz para a ocupação da política. O autor aponta que a “política ocupa-se do que se vê e do que pode se dizer sobre o que é visto, de quem tem competência pra ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis tempos” (RANCIÈRE, 2005). Pensar a repercussão da estética negra desses sujeitos então, permite perceber como esses corpos estavam transformando a sua existência em ação política.

Gomes aponta que os saberes estético-corpóreos produzidos pelas pessoas negras dizem respeito à “estética como forma de sentir o mundo, como corporeidade, como forma de viver o corpo no mundo” (GOMES, 2017, p.79). Nesse sentido, ao aparecerem no espaço público, em suas manifestações, se fazem vistos, trazem em seus corpos o que querem mostrar para o mundo, seja a valorização do corpo negro, seja a denúncia da violência sofrida. Ponto é: se fazem vistos.

Em “*Sociologia de una revolución*”, Fanon aponta para a importância da indumentária na identificação de uma sociedade, indicando que as modificações e inovações das maneiras de se vestir constituem a moda. Entendo a moda como algo mutável e que varia nas diferentes sociedades ou grupos de pessoas e, como apontado por Fanon, como um elemento que manifesta o pertencimento de determinado indivíduo a um determinado grupo cultural, a uma sociedade. Ao pensar na moda e na indumentária em sua análise da Argélia, Fanon aponta o uso do véu como um exemplo de identificação e distinção de uma cultura e de uma sociedade, através destes elementos. No caso das mulheres árabes, o véu é um elemento que chama atenção de turistas – que se inserem em um costume de vestimentas diferente – e é capaz de identificar as pessoas que o utilizam como membros de uma cultura árabe. Além disso, o véu permite ainda uma identificação do gênero de quem veste tal indumentária, visto que apenas as mulheres

utilizam o véu. Da mesma forma que o turbante pode identificar o gênero e o pertencimento ao mundo árabe para o homem, nesse contexto.

Se, como Fanon, penso racismo como parte de uma estrutura de dominação e opressão sistematizada de um povo, concordo que através dessa dominação busca-se, além de outras ações, destruir os valores culturais, as modalidades de existência da sociedade dominada. Assim, suas formas de existir no mundo são aniquiladas e destituídas de qualquer valor. “A linguagem, o vestuário, as técnicas são desvalorizadas.” (FANON, 1980). Da mesma maneira, essa destruição da cultura pode ser notada, segundo Fanon, quando os colonizadores tentam, na Argélia, acabar com o uso do véu que é um elemento de identificação cultural, sob diversos argumentos. Há também, em contraponto, uma resistência dos colonizados em aceitar tal imposição, que Fanon vê como a manutenção de valores profundos e modelos estáveis. “Los fenómenos de resistencia que se observan en el colonizado deben interpretarse como actitudes de anti-asimilación, de mantenimiento de su originalidad cultural y nacional” (FANON, 1968).

É necessário pontuar as diferenças entre o contexto argelino do brasileiro e, no caso brasileiro, em uma dificuldade em se pensar em uma “cultura nacional original”, de qualquer forma, as estratégias que o autor aponta com relação ao racismo, fazem sentido de serem pensadas em nosso contexto. No Brasil, desde o período colonial, há diversas ações pensadas para a destruição da cultura negra, como a proibição de cultos religiosos africanos, a interdição ao acesso à educação e a repressão ao uso da linguagem. O racismo, como um elemento cultural, tem de se renovar, mudar de fisionomia, para se adequar aos espaços e tempos. No caso brasileiro falta a identidade nacional à qual recorrer, mas as estratégias de esvaziamento e ridicularização dos valores do negro que chegam aqui, ainda são empregadas. Mesmo que tenha escolhido para este trabalho uma determinada estética, que é identificada como negra por valorizar o fenótipo negro, o uso de roupas, acessórios e comportamentos ligados à *black music*, considero que a estética e a cultura negra não se restringem a um tipo verdadeiro, absoluto, sendo essa estética *black* apenas uma de suas formas de manifestação e, mais que isso, a forma usada naquele momento histórico pelos grupos analisados aqui. Além disso, entendo que essa cultura pode ser modificada a todo o tempo e ressignificada de várias formas, gerando novos significados tanto para si, quanto para o outro.

No caso argelino, por exemplo, o véu é ressignificado na ocasião de seu abandono, quando leva à alteração do esquema corporal da mulher argelina, que tem de reaprender a estar no mundo com o corpo descoberto, uma vez sem o véu. Além disso, quando as mulheres são incorporadas na luta revolucionária, há também uma ressignificação do véu, que será usado,

dentre outros motivos, para transportar materiais e armas da revolução pela cidade (FANON, 1968). De maneira semelhante, pode-se pensar o caso carioca, é possível que dentre os diversos participantes um mesmo estilo de cabelo natural, *black power* tenha diversos significados em diferentes momentos ou, ainda, que diferentes estilos sejam utilizados com diferentes propósitos. Um exemplo disso, pontuado acima, é o uso de “trancinhas” que era rejeitado pelas proprietárias do Renascença na década de 1950, por ser algo de certa forma vergonhoso, inferior, que remete à escravidão, mas que em 1970 é resgatado com um novo significado, de orgulho, de resistência.

A afirmação da identidade negra colocada em pauta nesse momento era fortemente presente nos bailes de *black music*. Festas como a Noite do Shaft aconteciam no clube Renascença, com a presença de jovens, fãs da música *soul*. Sobre o papel do cabelo, nessa mudança de valores, Giacomini aponta:

O ritual que antecede a Noite do Shaft lembra, pelo cuidado e investimento, aquele ritual em que se preparavam os associados para os bailes nos anos 50. Em ambas as circunstâncias o cabelo, embora com significados diferentes, ocupa um lugar especial. Nos anos 70, o esforço realizado visa dar ao cabelo uma aparência dita “natural”, chamada de *black*, enquanto nos anos 50, o efeito perseguido era exatamente o oposto, isto é, a eliminação da oclação característica do cabelo dos negros (GIACOMINI, 2006).

Nesse momento, são muito presentes as discussões dos movimentos negros no clube Renascença, nas quais a valorização da negritude era defendida como uma forma de ataque ao racismo imposto pela sociedade historicamente. Valorizar o próprio corpo e a estética negra tornava-se parte de um projeto muito maior: a luta contra o racismo. Apesar disso, em vários casos, como apontamos anteriormente, a atitude de valorização da estética negra era vista como uma forma de racismo contra brancos. Em Relatório Mensal de Informações do CISA, de outubro de 1976, foi feita uma descrição do que chamaram de Associações Culturais nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, que teriam o “objetivo de propagar a cultura negra no Brasil”. Fazendo paralelos com outros países, associavam as organizações negras ao socialismo, à violência e apresentam-na como algo que deveria ser combatido.

- a) a saudação entre homens e mulheres é feita com um beijo na boca;
- b) o cumprimento entre homens é idêntico ao usado pelos Panteras Negras – vários toques de mão;
- c) em algumas reuniões, alguns negros fizeram saudação à moda comunista – braço levantado e mão fechada;

d) usam alguns termos especiais e chamam o branco de “mucala”<sup>49</sup>; e  
 e) vestem-se com roupas extravagantes, à moda africana. (Informe nº 0204/CISA-RJ de 20 de outubro de 1976)

A comparação dos movimentos brasileiros tanto com os movimentos estadunidenses quanto com a África, aparece também aqui e se mostra útil para a repressão. Os policiais associavam as manifestações negras a manifestações comunistas, além de colocá-las com um objetivo de sobreposição da cultura negra e uma possível guerra civil entre negros e brancos. Neste relatório, foram criados significados para gestos, comportamentos e mesmo para a linguagem – significados que iam ao encontro das suas concepções acerca dos movimentos. O gesto do punho cerrado em manifestações e reuniões era relacionado a uma possível orientação comunista, orientação esta que os movimentos, muitas vezes, não assumiam. Além disso, a ligação feita entre as roupas extravagantes a uma “moda africana”, destacam a diferença, entre as roupas estampadas “africanas” e o que seria considerado um “padrão brasileiro” (de origem europeia) de vestimenta.

É importante pontuar que o resgate de um ideal de África aparece nos movimentos e, quando pontuamos a maior ligação desses movimentos com os estadunidenses, não ignoramos essas influências. O que busco pontuar é que, em diversos casos, as próprias vestimentas não trazem essa referência à “moda africana”, mas uma referência estadunidense – como a calça jeans de cintura alta, a jaqueta de couro e a própria faixa no cabelo que marca o cabelo *black*. Como já mencionado, essas referências, quando utilizadas por pessoas negras dos movimentos, pretendiam ser alusões à estética dos Panteras Negras e do *black is beautiful*, e também às suas vinculações políticas.

Entendo que as formas como esses corpos são percebidos e lidos quando expõem essa valorização, muitas vezes se apresentam como formas de ataque, para retirá-los do espaço público, ainda que sob o argumento de tentar fazê-los se adequar às “normas”. Acredito que a capacidade de ação, o ato de ocupar locais de visibilidade e a forma como essa visibilidade acontece são maneiras encontradas por pessoas negras para resistir à opressão racial. Que a construção da ideia de inferioridade de pessoas negras se dá ao longo de muito tempo e é, ainda, presente na sociedade brasileira. Assim, entendo que parte da resistência e da libertação negra passa pela valorização do próprio corpo, da cor e pelo resgate da autoestima para se expor, agir, exercer sua liberdade e travar suas lutas por igualdade, reconhecendo-se enquanto um ser

---

<sup>49</sup> Até o momento em que esta pesquisa se encontra não foi encontrada uma explicação para a utilização do termo para se referir a pessoas brancas.

humano com capacidade de ação no mundo. Como apontado por Kabengele Munanga, ao dizer que a aceitação implica em uma visão do negro como qualquer outro ser humano, uma ideia muito distante da exposta nos relatórios do CISA, analisados aqui.

Aceitando-se, o negro afirma-se cultural, moral, física e psiquicamente. Ele se reivindica com paixão, a mesma que o fazia admirar e assimilar o branco. Ele assumirá a cor negada e verá nela traços de beleza e de feiura como qualquer ser humano “normal”. (MUNANGA, 2012)

Nesse sentido, acredito que é importante pensar no ato de se opor a um padrão hegemônico na sociedade, que descarte ou inferiorize o que não se aproxima dele, como uma forma de resistência, através da qual elabora-se estratégias para a defesa e valorização de outras práticas culturais que não somente àquelas hegemônicas. Uma busca por estratégias que permitam a não-hierarquização e a glória do qualquer um, proposta por Rancière, de forma que seja possível para outros sujeitos, ocupar seus lugares na esfera pública, bem como se verem presentes na partilha do sensível.

## Considerações finais

*Meu ódio, meu verso, combinação perfeita  
 A revolta do meu povo é o veneno da letra  
 Menos violenta que um prato com migalha  
 Ou o ladrão te cortando com a navalha  
 Eu canto o cortejo do carro funerário  
 O pai de família sonhando com salário  
 É uma gota de sangue em cada depoimento  
 Infelizmente é rap violento  
 Eduardo, Dum Dum, Eric 12, lamento  
 Versos sangrentos  
 Pode ligar, pode ameaçar  
 Enquanto a tampa do caixão não fechar, minha voz tá no ar  
 (Facção Central – A minha voz está no ar)*

O que concludo aqui é o pedaço de uma jornada maior de inquietações e estudos. Já se somam alguns anos desde o meu interesse inicial pelo tema, que foi tomando várias formas, entre elas as preocupações construídas aqui sobre o corpo negro. Me inquietava, desde o início da pesquisa, a necessidade de pensar o papel do corpo negro nas manifestações e nos protestos dos movimentos negros. Me preocupava que os corpos pudessem dizer tanto e que não estivéssemos vendo-os – e, então, correndo o risco de mais uma vez silenciá-los. Parti, assim, da ideia de pensar em como esses corpos se mobilizaram em determinados espaços – no Movimento Negro Unificado e no Movimento Black Rio, entre 1970 e 1990 – e como estes movimentos também pautaram este elemento dentro de suas diferentes lógicas e maneiras de operar neste período. Tendo isso em mente, a preocupação foi analisar como esses corpos se inseriam no conjunto das reivindicações políticas. O que foi possível apreender de sua corporalidade e do que reivindicavam através dela? Tais reivindicações eram políticas?

Este trabalho assentou-se em análises teóricas e conceituais, o caminho com o qual mais venho me identificando desde a graduação para pensar essas questões. Especialmente, base teórica para refletir sobre como os corpos negros produzem efeitos seja apenas tentando existir, reivindicando este direito básico, seja quando se afirmam e valorizam-se. A partir de conceitos importantes para se pensar a população negra no Brasil e de um aporte teórico que se relaciona com os objetivos propostos, analisei a presença da corporalidade nesses movimentos, em duas perspectivas, portanto: a da violência e a da valorização.

No caso da violência, entendo que, especialmente no caso do MNU, o corpo negro aparecia em uma perspectiva de reivindicação do direito de existir, apontava as agressões sofridas apenas por existir, protestava pelo valor das vidas negras, reivindicava ser considerado

humano.\ Foi fundamental, neste ponto, compreender como o corpo negro se via atravessado pelas violências racistas, apenas por carregar determinadas características. Principalmente, a forma como essas características eram lidas e interpretadas pela sociedade e pelo Estado – que, ainda hoje, nem sempre reconhece o seu direito de existência e tenta exterminá-lo através de políticas específicas.

Por outro lado, reconheci também nesses movimentos uma política de valorização dos corpos negros, de suas características e estéticas – entendendo que parte importante do processo de existir e ser reconhecido como ser humano, passava também por pensar o próprio corpo e as concepções que as pessoas negras tinham sobre si. Mais do que isso, parte fundamental do direito de existir, ele mesmo, advinha da afirmação dessas características, sua valorização, por motivos que são individuais ou coletivos. Compreendi que esta era uma das formas que esses corpos encontram para existir, tendo em mente que se uma existência incomoda muita gente, uma existência que se valoriza incomoda muito mais.

O que entendi, em grande medida, é que, historicamente, no Brasil, o corpo negro subverte a “norma” apenas por existir – se entendermos que os corpos brancos vêm sendo constituídos, ao longo de nossa história, como norma. E que essa subversão apareceu, nos movimentos que tomei como chave de análise neste trabalho, em diversas perspectivas que, apesar de diferentes, não estão descoladas. O corpo que lutava pelo direito de ser considerado humano, lutava também para que a sua beleza, sua inteligência e sua capacidade fossem valorizadas. Da mesma forma, os corpos mais concentrados no aspecto cultural (na dança, na música, no *soul*) e na estética, compreendida de maneira mais ampla, também lutavam pelo direito de existirem; lutavam para não serem assassinados, não sofrerem perseguição e violência policial apenas por serem aqueles corpos. Lutavam para não terem sua estética associada à criminalidade sem qualquer fundamento lógico. Ambas as formas de se manifestar pensavam e lutavam contra o racismo, de maneiras distintas. Mas as duas importam.

Pesquisar o corpo negro é uma tarefa difícil, especialmente se destaco o lugar de onde falo, no qual construo minhas análises. Sabemos que nenhuma escrita é imparcial e assumir o meu papel nesse processo diz muito sobre o que Lélia Gonzalez tratou como “risco de falar” e Toni Morrison chamou de “necessidade da escrita”. O trabalho que concluo, acredito, responde algumas questões que me fiz de princípio e inicia outro ciclo delas, para reflexões futuras. O corpo negro me parece fundamental para os movimentos negros, em sua materialidade e em seus significados, historicamente. Em sua materialidade, entendendo que esses corpos questionavam a norma em suas aparições no espaço público, reivindicavam algo, melhores

condições de vida. Em seus significados, pois, na medida em que apareciam, eram criadas diversas interpretações sobre eles e suas ações, negativas ou positivas.

Repensar as formas de valorização do corpo negro, de suas estéticas e de suas características, em oposição ao racismo, nas décadas de 1970 e 1980, foi um movimento que me levou a questionar ações que vejo no presente. As violências que atravessam o corpo negro de lá para cá não parecem ter amenizado drasticamente. Só nos últimos meses, os casos de violência policial que chegaram a alcançar destaque foram vários.

O rapper Carlos Eduardo Taddeo, compositor, ativista e escritor brasileiro, foi um dos fundadores e líderes do Facção Central, grupo de rap, criado na cidade de São Paulo no ano de 1989. O grupo expressa, em suas letras, a realidade cotidiana de jovens pobres na sociedade e tece fortes críticas a essas condições de vida, com um estilo musical forte e combativo. Para eles, “infelizmente, é rap violento!”<sup>50</sup> O nome do disco *Versos Sangrentos*, de 1999, não mente sobre as letras que o compõem. Eduardo, como é conhecido, escreveu, de 2008 a 2012, o livro *A Guerra não declarada na visão de um favelado*, no qual narra sua visão sobre a desigualdade social no Brasil em estilo semelhante ao de suas músicas. A “guerra não declarada”, como chama o autor, pode ser associada ao que Abdias do Nascimento chama de “genocídio” e Judith Butler nomeia “vidas precárias”. Todas essas categorias tratam de uma série de políticas de extermínio, desde a violência direta, física, policial, passando pela falta de assistência e até as formas mais sutis de manutenção das desigualdades. Todas as três parecem bastante atuais, da falta de assistência às violências físicas.

Nascida nos anos de 1990 e criada nos anos 2000, como a maioria das mulheres negras dessa idade, passei pelo agressivo processo de alisamento capilar, com o uso de cremes alisantes muito populares no mercado e com preços acessíveis. Da mesma forma, acompanhei de perto, já no início da vida adulta, o processo de retorno aos cabelos naturais – sendo eu mesma uma destas mulheres que “fizeram a transição”. Estive em contato com as várias discussões relativas ao tema naquele momento e acredito que foi principalmente através do debate sobre cabelo crespo e cacheado que cheguei até este ponto de minhas reflexões e análises. Por meio do cabelisador, da década de 1930, ou dos cremes alisantes, que utilizávamos nos anos 1990 e início dos 2000, nos era oferecida uma possibilidade de alguma (pouca) aceitação social através do alisamento capilar – e muitas pessoas negras agarraram esta possibilidade. Interessante

---

<sup>50</sup> Trecho da música “A minha voz está no ar”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8OXv5sEughE>. Acesso em: 02/11/2021

perceber como uma parte específica do corpo pode ter esse poder de dominação e/ou de conscientização, como foi no meu caso – ainda que nem sempre seja assim.

Ainda hoje as agressões ao nosso corpo e cabelo são frequentes, apesar de agora serem mais fortemente combatidas. Nesse sentido, é que entendo a importância contemporânea da produção de trabalhos que tratem do tema ou de produções que deem visibilidade para as pessoas negras, que há muito tempo estão em movimento. Acredito que parte fundamental da consciência racial que construímos e nutrimos é a sua função de combate, de confiança para questionar, para não aceitar que agressões racistas aconteçam. Ainda somos vistas como exóticas? Acredito que sim. Mas cada vez mais o movimento é de questionamento e combate a estes estereótipos, seja inspiradas em quem nos precedeu, seja buscando novos símbolos. O objetivo do empoderamento, nesse sentido, é o de contribuir para a construção do pensamento, da lógica, da intelectualidade e da força emocional e psicológica, para que sejamos capazes de resistir, de nos opor e de combater ideias que nos inferiorizem. Compreender como esses processos se deram historicamente é muito importante também para atingir este objetivo.

Após analisar as fontes sobre as quais me detive, avalio que o resgate da nossa estética natural foi uma grande forma de oposição e contestação no Brasil dos anos de 1970/80. E continua sendo, atualmente, um dos modos de resistência ao racismo imposto em nossas mentes pelas políticas de branqueamento, que interiorizamos ao longo dos anos como necessidade para o sucesso ou a aceitação. Um dos pontos mais interessantes desse sentido da valorização do corpo negro é entendê-lo como um ato político e de resistência, de contestação à norma e de subversão do padrão, ainda que não seja um ato declaradamente político pelo sujeito. E o que contribui para este pensamento é o incômodo causado pelo corpo negro na sociedade, quando se afirma e se valoriza. É pensando nisso que, assim como o rapper Rincon Sapiência, acredito que é importante dizer que nossos cabelos “crespos estão se armando” e que “faço questão de botar no meu texto que pretas e pretos estão se amando”<sup>51</sup>. Por que esses negros estão se amando? É uma afronta.

Os atos, aparentemente simples, de nos amarmos e destacarmos que somos pessoas bonitas, já é um rompimento enorme de anos de opressões sobre nossos corpos e nossas mentes. Abre um leque de possibilidades para o que podemos ser. E podemos ser o que quisermos, fazer qualquer coisa, tal como qualquer outro ser humano. A partir desse amor por nós mesmos é que é possível romper com toda uma estrutura que nos empurra para o ideal branco – tanto em

---

<sup>51</sup> Trecho da música Ponta de Lança, de Rincón Sapiência. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U9I-PNoslxA>

relações, para branquear nossa descendência quanto para a visão que temos de nós mesmos. De buscar cada vez mais reconhecer o nosso valor, apesar da enxurrada de opressões que continuam a nos atingir. Da coragem de falar, nos colocar, e da importância que isso representa para aqueles que se identificam conosco. Entendo o “ato de se amar”, como chamo aqui, de fazer o melhor por si mesmos, de amar nos mais diversos níveis e investir tempo, qualidade nas pessoas que somos e sermos pessoas cada vez melhores. Que possamos mudar a nós mesmos, no caminho da mudança da sociedade. Que possamos nos manter vivos, felizes, amados e se amando, até o dia em que sejam capazes de nos reconhecer e respeitar. Que possamos viver, sermos humanos, sem termos como contraponto a branquitude. Apenas existindo.

*Apontaram o dedo, não quis nem amizade  
 Iza passou por cima voando na sua cidade  
 Hoje sou essa mina que cê fez piadinha  
 De como eu me visto e como que eu me vestia.  
 Ei, vigia sua conduta  
 Cê falou mal do meu cabelo  
 Cê falou mal da minha postura  
 Mana vai se olhar no espelho  
 (Bow down – Iza Sabino, Paige e FBC)*

## Referências:

### Periódicos consultados:

Jornal do Brasil

Folha de São Paulo

Jornal Versus

Revista do MNU

O Pasquim

BARBOSA, Hamilton. “**E agora?**”. Jornal Versus, nº23 julho/agosto de 1978, p. 33

CARDOSO, Hamilton Bernardes. “**E agora?**” Jornal Versus, nº 23, julho/agosto de 1978, p. 33.

DUARTE, Neide. “**Os negros dão a sua resposta**”. Folha de São Paulo – 9 de julho de 1978. P. 38

FAVIERE, Cláudio. “**Negro tem que ir pro pau**”. Folha de São Paulo, São Paulo, 14 de maio de 1978, p. 10

FAVIERE, Cláudio. “**Negro tem que ir pro pau**”. Folha de São Paulo, São Paulo, 14 de maio de 1978, p. 10

FRIAS, Lena. “**Quem gosta de ‘rock’ não vai para o ‘soul’; e a Zona Sul é toda do ‘rock’.**” Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 17 de julho de 1976, página 6.

FRIAS, Lena. “**O orgulho (importado) de ser negro no Brasil**”. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro. Sábado, 17 de julho de 1976, caderno B, p. 5.

PEREIRA, Neusa Maria. “**O sete de julho**”. Jornal Versus, nº23 julho/agosto de 1978, p. 34

OLIVEIRA, José Adão de. “**Movimento Negro**”. Jornal Versus, nº24 setembro de 1978, p. 41

OLIVEIRA, José Adão de. “**Movimento Negro**”. Jornal Versus, nº24 setembro de 1978, p. 42

### Bibliografia consultada:

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte-MG: Letramento: Justificando, 2018.

ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amílcar Araújo. (orgs.) **Histórias do movimento negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC/FGV, 2007-a

ALBERTI, Verena. **O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado**. II Seminário de História Oral. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ALVES, Amanda Palomo. **Do Blues ao movimento pelos direitos civis: o surgimento da “black music” nos Estados Unidos.** In: *Revista de História*, 3, 1 (2011). P. 50-70. Captado em: <[http://www.revistahistoria.ufba.br/2011\\_1/a04pdf](http://www.revistahistoria.ufba.br/2011_1/a04pdf)> Acesso em 15/06/2014.

\_\_\_\_\_. **O Poder Negro na Pátria Verde e Amarela: Musicalidade, Política e Identidade em Tony Tornado (1970).** In: *Diversidade Cultural Afro-Brasileira: Ensaios e Reflexões*. Fundação Cultural Palmares, Brasília-DF, 2012, P. 13-28.

\_\_\_\_\_. **Os meios de comunicação brasileiros e o surgimento da Black Music.** In: *Revista Urutágua – acadêmica multidisciplinar*. DCS/UEM. No. 22 – set./out./nov./dezembro de 2010. P. 31-41.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999

AZEVEDO, C. Ma. M. de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BENEDICTO, Maria Margarete dos Santos. **Quaquaraquá quem riu? Os negros que não foram... A representação humorística sobre os negros e a questão do branqueamento da belle époque aos anos 1920 no Rio de Janeiro.** Universidade de São Paulo (tese). São Paulo, 2018. 262 f.

BENJAMIN, Walter. “**Teses sobre o conceito de história**” in:\_\_\_ Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das Teses Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

BENTO, M. A. S. **Branqueamento e branquitude no Brasil.** Em: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 25-59.

BERND, Zilá. **O que é negritude.** Editora Brasiliense. São Paulo. 1988.

BERTH, Joice. **O que é: empoderamento?** Belo Horizonte-MG: Letramento: Justificando, 2018.

BRAGA, Amanda Batista. **História da beleza negra no Brasil: discurso, corpos e práticas.** São Carlos: EduFSCAR, 2015.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética.** Tradução Rogério. Betonni. 1 ed. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CALANCA, Daniela. **História Social da Moda.** São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011. 224p.

CARDOSO; LOURENÇO. **Branquitude acrílica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista**. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud (Vol. 8 no. 1 ene-jun 2010) En: Manizales Lugar Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud alianza de la Universidad de Manizales y el CINDE, 2010.

CARDOSO, Marcos Antônio. **O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

CARNEIRO, Sueli. **Gênero e raça na sociedade brasileira**. In: Escritos de uma vida. São Paulo: Polén, 2019. p. 150-184.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. Geledes. 2011. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-americalatina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>>. Acesso em 18 ago. 2021.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. 345p.

CERTEAU, Michel de. **História e Psicanálise: entre ciência e ficção**. Trad. de Guilherme. J. de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

CESAIRE, Aime; Andrade, Mario Pinto de. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa : Sa da Costa, 1978. 69 p.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016, 244p.

\_\_\_\_\_. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

DELLAMORE, Carolina; AMATO, Gabriel; BATISTA, Natalia. **A ditadura na tela: o cinema documentário e as memórias do regime militar brasileiro**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

DOMINGUES, Petrônio. **A visita de um afro-americano ao paraíso racial**. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n155/a09n155.pdf>> Acesso em 05/06/2015

\_\_\_\_\_. **Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos**. In: *Tempo*, número 23. pp.100-122. Disponível em <[www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf](http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf)> Acesso em 05/06/2015.

\_\_\_\_\_. **Uma história não contada. Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição**. São Paulo: SENAC, 2004.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. Racismo e Cultura. In: **Defesa da Revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.t

FAWCETT, Thomas. Projeto Brazil Soul Power. Disponível em: [www.brazilsoulpower.com.br](http://www.brazilsoulpower.com.br).

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez/ Autores Associados, 1989.

FRANK, Robert - 1992 - “**La mémoire et l’histoire**”, in: Danièle Voldman (dir.). *La bouche de la vérité? La recherche historique et les sources orales. Cahiers de l’IHTP*. novembro de 1992, p. 65-72.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GIACOMINI, Sonia Maria. **A alma da festa. Família, etnicidade e projetos num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro – o Renascença Clube**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006. 308 p.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis: RJ, Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Org. Flávia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2020.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Tradução Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Edições Vértice. 1990. P. 33-35

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro : DP&A, 2005. 102 p.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOBSBAWM, E. J. **Era dos extremos: o breve século XX. 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 607 p.

\_\_\_\_\_. A história de baixo para cima. In: HOBSBAWM, E. J. **Sobre História. Ensaios**. São Paulo. Cia das Letras, 1998. P. 216-231.

\_\_\_\_\_. *Bandidos*. Tradução de Donaldson M. Garschagen, 4.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010. 148 p.

\_\_\_\_\_. *Historia social do jazz*. Trad.: Ângela Noronha. 6 ed. rev. e ilustr. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009. 382 p.

\_\_\_\_\_. Não basta a história de identidade. In: **Sobre a História**. São Paulo: Cia das Letras, 1998. P. 281-292.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019. 356 p.

HORDGE-FREEMAN, Elizabeth. **A cor do amor: Características raciais, estigma e socialização em famílias negras brasileiras**. São Carlos: EDUFSCar, 2018.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. 368p.

LEAL, Tatiane. **A invenção da sororidade: sentimentos morais, feminismo e mídia** - Rio de Janeiro, 2019. (Tese de doutorado, UFRJ)

LIPOVETSKY, G. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider – Ensaio e Conferências**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARTINS, Daniara Thomaz Fernandez. **Da ideologia do branqueamento à branquitude: reflexões sobre brancura e identidade racial branca**. Revista Espaço Acadêmico, nº230 set./out. 2021. P. 106-116.

MORAIS, Bruno Vinicius L. de. **“Sim, sou um negro de cor” – Wilson Simonal e a afirmação do Orgulho Negro no Brasil dos anos 1960**. Dissertação (História). Fafich-UFMG, 2016.

MORRISON, Toni. **Sula**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento - quilombola e intelectual: possibilidades nos dias de destruição**. São Paulo: União dos Coletivos Pan-africanistas, 2018.

PEREIRA, Amilcar Araujo; LIMA, Thayara C. Silva de. **Performance e Estética nas Lutas do Movimento Negro Brasileiro para Reeducação da Sociedade**. Revista Brasileira de Estudos da Presença, V. 9, Nº 4, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2237-266091021>

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2019.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. **Escritos de liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2018. 376p.

RAINHO, Maria do Carmo Teixeira. **Moda e revolução nos anos 1960**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014, 396 p

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**. Coleção Retratos do Brasil Negro. São Paulo: Selo Negro/Summus, 2010.

RELATÓRIO de pesquisa da Comissão da Verdade. **Colorindo memórias e redefinindo olhares: Ditadura Militar e Racismo no Rio de Janeiro**". Rio de Janeiro, 2015, p. 43  
RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento; Justificando, 2017. 112p.

ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda, 2010. 104 p.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Rio de Janeiro (RJ): Autêntica, 2015.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1897-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. São Paulo: Annablume, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Editora UFMG: Belo Horizonte, 2010. 135 p.

SEBADELHE, Z. O.; PEIXOTO, L. F. L. **1976 - Movimento Black Rio**. Rio de Janeiro, José Olympio, 2016. p. 11

SEGATO, R. L. **Raça é signo**. Série Antropologia. Brasília, 2005.

SOUZA, Florentina. **Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

STEPAN, NL. **Eugenia no Brasil, 1917-1940**. In: HOCHMAN, G., and ARMUS, D., orgs. Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004, pp. 330-391. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/7bzx4/pdf/hochman-9788575413111-11.pdf> Acesso em: 31/03/2021-